Vittorio Messori

Dicen que ha resucitado

Una investigación sobre el sepulcro vacío



2.ª edición

RIALP

Vittorio Messori

DICEN QUE HA RESUCITADO

ÍNDICE

•

«Sólo tenían contra él ciertos asuntos sobre su religión y acerca de un tal Jesús, ya muerto, de quien Pablo afirma que vive»

(Hch 25, 19)

«Podemos ser protestantes o católicos, ortodoxos o reformados, progresistas o conservadores. Pero si queremos que nuestra fe tenga un fundamento, tenemos que haber visto y oído a los ángeles junto al sepulcro abierto y vacío».

KARL BARTH

I. UN LIBRO SINGULAR.

La primera edición italiana de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* -una *«investigación sobre la Pasión y Muerte de Jesús»* -tal y como dice el subtítulo del libro- apareció en el otoño de 1992. Tanto en la introducción como en la última página (y aquí aparecía precisamente en latín: *Stationis primae finis sed non itineris nec investigatinis…*) se prometía la obligada publicación en otro libro de la continuación de aquella investigación. Desde entonces han pasado más de ocho años y he publicado otros siete libros, pero hasta el momento no había respetado mi compromiso. Mis lectores, tan estupendos como terribles, no se olvidaron, sin embargo, de la promesa, y en estos años, al tiempo de la aparición de nuevas ediciones de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?,* me reclamaban el cumplimiento de mi promesa. No se contentaban con cartas diarias, llamadas telefónicas, mensajes por fax o solicitudes de información durante los actos públicos de presentación de mis otros libros, pues llegaban incluso a llamar sin previo aviso a la puerta de mi casa. ¡Algo así como para asegurarse de que no estaba perdiendo el tiempo o justificándome con trabajos menos urgentes, en vez de ocuparme de ese Jesús al que había dejado en el sepulcro en la tarde del Viernes Santo!

A mis disculpas por el retraso, puedo añadir diversas razones: a comenzar por la inesperada entrevista a Juan Pablo II en *Cruzando el umbral de la esperanza,* con el torbellino editorial a nivel mundial que le siguió y las consiguientes «distracciones», pues intenté a toda costa quedar al margen del acontecimiento y rechacé entrevistas y presentaciones. Y es que en aquel libro lo importante eran las respuestas, y no tanto mis preguntas.

Podría también referirme al hecho de que los lectores que protestaban por el retraso en la aparición del libro de la Resurrección eran con frecuencia los mismos que me habían apremiado para la recopilación de mis artículos publicados a lo largo de los años en el diario católico Avvenire bajo la rúbrica «Vivaio». Esto fue lo que hice entre 1993 y 1995 con el resultado de tres extensos volúmenes de más de 1600 páginas. Respecto a *Algunas razones para creer* y *Opus Dei: una investigación,* los dos libros que siguieron a los citados, diré que su aparición fue determinada por un cúmulo de circunstancias, que no viene al caso resumir, pero que de alguna manera me obligaron a darles prioridad.

En definitiva, estas son mis excusas…

También tengo que darlas porque, en realidad, el libro que me *so*licitaban con tanta y afectuosa insistencia, lo tenía escrito en gran parte. En efecto, buena parte del material utilizado para investigar *so*bre la Resurrección, ya había sido anticipado (al igual que para la Pasión y Muerte) en los artículos publicados durante años en la revista mensual *Jesús*. Pero también las muchas personas que habían reunido dichos artículos no se contentaban con ello, sino que me apremiaban para que quedaran recogidos con los correspondientes cubierta e índice. Todo esto por razones de evidente comodidad, pero también por el hecho de saber que, del mismo modo que sucediera en la primera parte de la investigación, todo el material quedaría revisado y ampliado al pasar de las páginas de la revista a las del libro.

De cualquier modo, al final he cumplido mi promesa, por medio de estos humildes «sondeos», por no decir impotentes alfilerazos, en la consideración de la vertiginosa dimensión del Misterio: la vuelta gloriosa a la vida del Crucificado.

Tengo que confesar que, mientras revisaba por última vez el material antes de entregarlo al editor, crecía dentro de mí una sensación de incomodidad, una especie de desconcierto un tanto vergonzoso: «¿Está aquí todo lo que has conseguido reunir? ¿Están aquí todas las reflexiones que has sido capaz de hacer?».

La sensación de que mi labor ha sido fallida e incompleta la he experimentado, evidentemente, en otros libros. Pero en este caso, dicha sensación me ha acompañado de una manera continua y particularmente intensa. No es algo casual, pues aquí se aborda el núcleo mismo de la fe. Una razón más para contar con la indulgencia, más benévola que de costumbre, de los lectores. A ellos, por lo menos, les he facilitado fragmentos, pedazos o balbuceos de mi obra. Y-espero que algunos ejemplos de un método (que no es ciertamente único ni tampoco pretende ser exhaustivo) para intentar definir al menos los aledaños del Misterio.

Todo aquel que, en sus tareas de «escriba», se acerque al tema de Cristo, debería adherirse -salvadas, por supuesto, las más que obligadas disparidades y reconociendo lo impropio de las comparaciones- a la constatación con la que finaliza su relato el último de los evangelistas: «Hay, además, muchas otras cosas que hizo Jesús, que si se escribieran una por una, pienso que en el mundo no cabrían los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21, 25).

En cualquier caso, al ser estas páginas continuación y complemento de las del libro anterior, remito, a modo de introducción general y para encuadrar todo el ámbito de cuestiones referentes a las investigaciones sobre el Nuevo Testamento, a los dos primeros capítulos de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* En dichos capítulos -«Razonando sobre los evangelios» e «Hipótesis sobre (cierta) crítica bíblica»- he recogido avisos y consideraciones que conservan también su validez en esta continuación de la investigación. No insisto, por tanto, sobre ellas y remito allí a los lectores.

Así pues, este es el segundo volumen de una obra de carácter forzosamente unitario. Debe quedar bien claro -y es esencial recordarlo- que el «Misterio pascual», tal y como lo llama la Tradición cristiana, es un conjunto único, pese a estar integrado por tres «etapas»: La Pasión, la Muerte y la Resurrección. Esta última, con sus derivaciones de la Ascensión al Cielo y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. Una «etapa» a menudo infravalorada y que afortunadamente se está redescubriendo en la actualidad, también bajo el impulso de los movimientos de «renovación en el Espíritu», los llamados «carismáticos».

La unidad, tanto de los relatos como del misterio que estos relatos expresan, es evidente; y sin embargo, es necesario insistir en ella con toda firmeza. Las consecuencias derivadas de la continuidad de los relatos evangélicos -en los que hay un *antes* y un *después* del sepulcro- están específicamente determinadas por Giuseppe Ricciotti. Una prueba de la popularidad y vigencia de su clásica *Vida de Jesucristo y* es su reciente y enésima edición en la colección de libros de bolsillo de Oscar Mondadori que yo mismo he prologado.

Escribe este investigador romano al comienzo de los capítulos dedicados a la «segunda vida», la del Resucitado, la del Protagonista de los evangelios: «Los mismos documentos, los mismos testimonios históricos que han relatado la pasión y la muerte no se detienen ahí. Antes bien, con idéntica autoridad y con idéntico grado de información que antes, continúan narrando su resurrección y su otra vida».

Prosigue Ricciotti: «Esto es más que suficiente para que quienes no admiten la posibilidad de lo

sobrenatural, rechacen sin más y por entero toda esta segunda parte del relato evangélico. Al hacer esto, quienes niegan actúan con lógica, habida cuenta de sus principios filosóficos de partida. Pero es importante destacar que están condicionados a una total negación de la historicidad, única y exclusivamente por esos mismos principios filosóficos, no ya por insuficiencias o dudas en los documentos. En realidad, los documentos existen y provienen de los mismos informadores de antes. Sin embargo, al contradecir, más que nunca, unos determinados principios ideológicos, los documentos tendrán que ser "interpretados" a la luz de estos principios. Es decir, están subordinados a ellos».

Y sigue, con su acostumbrado rigor, nuestro biblista: «Por lo demás, la labor hecha por ciertos críticos sobre la *segunda* vida de Jesús es tan sólo una continuación, y en un sentido bastante más radical, de la efectuada sobre la *primera* vida. Al tratar de la primera vida, la tarea consistía en hacer una selección de hechos: aceptar una predicación de Jesús o un viaje en barca como algo natural, pero rechazar de inmediato la curación de un ciego o la resurrección de un muerto como algo sobrenatural y, en consecuencia, absolutamente inaceptable al ser declaradas como cosas imposibles. En cambio, al abordar la segunda vida, no cabe seleccionar nada, pues en ella todo es sobrenatural y, en consecuencia, imposible. Así pues, la labor del crítico sería tan sólo la de explicar, a partir de categorías racionalistas, cómo surgió entre los discípulos de Jesús la creencia en una presunta resurrección».

Por tanto, y antes de dar comienzo a nuestra investigación, hay que ser conscientes de que los relatos evangélicos anteriores y posteriores a la Pascua (es decir, la crónica de las apariciones del Resucitado hasta el momento final de la ascensión al Cielo) son un *conjunto único*. Lo que hace que los relatos de la resurrección sean considerados muy diferentes de los de los de la pasión, muerte y sepultura es tan sólo el prejuicio «filosófico» o la negación *a priori* de cualquier posibilidad de existencia de lo sobrenatural.

Pero si aceptamos en gran parte la historicidad de los hechos precedentes a la resurrección, no es legítimo rechazar *a priori* los hechos siguientes. Las dos «partes» evangélicas (la primera y la segunda vida de Jesús) no están en absoluto separadas. Antes bien, esas «partes» constituyen una sola: el conjunto unitario que, ni más ni menos, la tradición cristiana llama «misterio pascual».

En definitiva, los relatos de la vida, muerte y resurrección de Jesús *simul stabunt aut simul cadent;* o permanecen todos en pie o se vienen todos abajo. Los mismos evangelios que hablan del acusado ante los tribunales judío y romano, y del condenado al suplicio y crucificado, son también los mismos que hablan del Resucitado. Tal y como señala Ricciotti, quien (aunque sea con rebuscadas precisiones o sospechosas cautelas) acepta la veracidad de la ejecución en el Gólgota y niega *a priori* la del sepulcro vacío y sobre todo, la de las apariciones sucedidas tras aquel descubrimiento, «parece hombre de lógica y razón pero, en realidad, no lo es lo suficiente. Lo cierto es que se queda a mitad de camino y no extrae las últimas y más decisivas consecuencias de sus principios filosóficos. Para ser verdaderamente consecuentes, habría que negar no sólo la segunda vida de Jesús sino también la primera, y afirmar que nunca ha existido en la Tierra un personaje de semejante nombre».

Tendremos ocasión de volver en más ocasiones sobre este aspecto esencial de la investigación. Aquí lo importante era señalar de inmediato que no es legítimo calificar de visionario (o de alguien que pierde el tiempo, pues se ocuparía de cosas a todas luces increíbles) a quien, después de haber investigado con los métodos de la historia la veracidad de la vida de Jesús narrada en los evangelios, aplica idénticos métodos a esos mismos documentos cuando relatan su vuelta a la vida. Y además lo relatan con el mismo estilo sereno e informado de antes (¡una firme señal de la verdad de los evangelios es su «impasibilidad”!), pues afirman querer seguir siendo cronistas de lo que han visto, sentido o

experimentado.

Escribo estas líneas en la primavera del año en que los cristianos celebran el dos mil «cumpleaños» de Aquel que, para ellos, es por definición el Viviente, pues confían en las palabras de «dos hombres vestidos de blanco» que se presentaron ante los apóstoles y discípulos en el día de la Ascensión, precisamente al final de los relatos posteriores a la Pascua y en vísperas de Pentecostés. Esos dos hombres dijeron: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este Jesús que ha sido elevado al cielo de entre vosotros, vendrá de igual manera que lo habéis visto subir al cielo» (Hch 1, 11). Debe quedar perfectamente claro que, para el creyente, el Protagonista de todo lo que analizaremos en las páginas siguientes es también Aquel que dice estas últimas palabras en el primer evangelio, si nos atenemos al orden de presentación: «y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

La historia que vamos a analizar es del todo singular, también por esta razón: a diferencia de cualquier otra sobre la que el historiador pueda investigar, esta historia no está ni mucho menos cerrada. Antes bien, continuará por toda la eternidad. Este es el único libro en el que no existe -ni podrá existir- el último capítulo.

II. LA PARADOJA CRISTIANA.

Antes de sumergirnos en los textos, antes de evaluar una por una las palabras en griego del Nuevo Testamento, será conveniente reflexionar acerca del lugar del mundo en que ocurrió el suceso cuya veracidad estamos analizando; sobre el lugar en que la fe busca, en las piedras mismas, la confirmación y el fundamento de su *credo*. Traslademónos entonces a la Jerusalén de nuestros días, y no a la de la época de Jesús, donde recalaremos en los capítulos siguientes. Puede ser una visita instructiva.

En efecto, al reflexionar sobre lo que queda actualmente del sepulcro prestado a Jesús por José de Arimatea, a pocos metros de distancia del saliente rocoso sobre el que se alzó la cruz, el Calvario (ambos lugares, desde los inicios del culto, están cubiertos por el mismo techo y forman un único santuario), se puede intuir en qué consiste la lógica cristiana: en algo que no es de «este mundo». Según las palabras del propio Jesús, es a menudo todo lo contrario.

Una buena parte de las incomprensiones y rechazos referidos al cristianismo vienen precisamente de esto: de aplicar, también en este tema, las categorías que sirven para cualquier otra realidad de la historia, pero que no sirven para la Historia de la Salvación, para la aparición y la presencia de Dios en la aventura humana. Hay algo que los alemanes llaman *die christlitche* weltanschauung, la visión cristiana de la historia y del mundo. Este enfoque tiene sus propias leyes. Quienes lo ignoran o descuidan, son incapaces de entender nada aunque crean que lo comprenden todo.

Entre los dramas del cristianismo actual, está quizás el hecho de que muchos creyentes, en el propio seno de la Iglesia, parecen haber perdido la memoria de esa visión, parecen haber descuidado ese «enfoque», distinto a cualquier otro y diferente al de cualquier otra religión. Incluso entre quienes pretenden seguir siendo fieles al evangelio, los hay convencidos (y de total buena fe) de que lo que es válido para analizar otros sucesos, lo es también para analizar la trayectoria vital de Cristo y su continuidad en la historia con este Cuerpo suyo que es la Iglesia, en palabras de san Pablo. Aunque hoy parezcan prevalecer, incluso entre creyentes, juicios comprensivos sobre el conformismo racionalista, sobre las categorías *liberales* imperantes, hasta ayer estaban vigentes triunfalismos y clericalismos que poco o nada tenían que ver con la visión cristiana del mundo, pues también ellos procedían del «mundo» o del enfoque de otros cultos y creencias. Deformaciones de este tipo son un motivo más para recordar, por medio de una visita a los lugares de la Resurrección, las «reglas» imprescindibles para entender en qué consiste la fe.

Me refería en el capítulo anterior al tiempo jubilar en que he redactado estas líneas. Pues bien, con ocasión del dos mil aniversario *post Christum natum*, volvió a Jerusalén aquel que -para los católicos- el sucesor de ese Simón Pedro, al que el Resucitado, al amanecer, junto al lago de Tiberíades, le encargó por tres veces que «apacentara a sus ovejas». Al arrodillarse en la basílica del Santo Sepulcro, en el pequeño espacio de menos de tres por dos metros junto a la piedra de la Resurrección, Juan Pablo II recordó la verdad en que se fundamenta toda la fe no sólo de los católicos sino de todos los cristianos, cualquiera que sea su iglesia o confesión. «Este, dijo el Pontífice, es *el lugar más sagrado del mundo*. Este sepulcro vacío es el testigo silencioso del *acontecimiento central de la historia humana*».

Y así es en verdad, en la lógica cristiana. Es la lógica sorprendente a la que antes nos referíamos. En ella la constante es la paradoja. Mejor dicho: el escándalo, si la vemos desde una óptica humana. El

Dios que, según la fe recalcada por el Papa, ha padecido y resucitado en este lugar, ha querido envolverse en una penumbra que en este montón de piedras, si nos atenemos a un juicio «mundano», se vuelven en brumas, marañas de contradicciones y hasta en un desmentido aparente de la verdad de la fe. La luz de la mañana del domingo aparece entre las sombras y enigmas de esa historia de los hombres que la Encarnación ha asumido en toda su plenitud. La ha aceptado por completo, hasta en sus ambigüedades.

Ese sepulcro, único en el mundo precisamente por el hecho de estar vacío, está situado en una ciudad cuyo nombre, según la tradición judía, significa «ciudad de paz». Sin embargo, en sus tres mil años de historia, Jerusalén ha sido asediada, saqueada y con frecuencia destruida en veintitrés ocasiones. Todo un trágico privilegio de violencia y sufrimientos padecidos e inferidos, sin parangón alguno en el mundo. La predilección de un Dios semejante ha tenido un precio demasiado aro en lo humano. Todavía hoy en sus calles -vigiladas día y noche por soldados armados, y sacudidas a menudo por sangrientos atentados- domina de modo impalpable el odio que, con frecuencia, parece ser de todos contra todos. Se da, de hecho, entre las propias comunidades religiosas, pues la intolerancia y la discordia dominan entre musulmanes, judíos y cristianos, pero también entre judíos ortodoxos y liberales, entre musulmanes sunitas y chiitas, y entre cristianos de las diferentes confesiones. «Jerusalén es el lugar donde el Cielo se encuentra con el infierno», en palabras elocuentes del rabino Adin Steinsaltz, profesor en la Universidad hebraica de Jerusalén.

Con todo (éste es otro aspecto de la paradoja), las enemistades, las violencias, por no decir las increíbles matanzas, de las que ha sido, y es, testigo esta «capital del Dios de la paz y el amor», proceden también del amor. Desde hace milenios, los hombres están dispuestos a matar y a dejarse matar por la posesión del más mínimo palmo de este terreno polvoriento y estéril, con un clima en el que se alternan las heladas y el calor con vientos cargados de arena.

Desde siempre, desde los cuatro extremos de la tierra, una multitud de devotos pertenecientes a las tres familias de los hijos de Abrahán han sentido y sienten arder su corazón en el pecho con la única mención de su nombre. *Monte de la alegría* es el nombre del promontorio desde el que, viniendo desde el mar, se divisa por vez primera la ciudad. Desde siempre, esas multitudes han afrontado el riesgo, la miseria y la propia muerte para venir hasta aquí como peregrinos que cantan salmos o como guerreros. Han venido atraídos por un Misterio que domina este cielo desértico y que da que pensar a quien reflexiona seriamente sobre él. Para judíos, cristianos y musulmanes, Jerusalén no es sólo el recuerdo sacro del pasado ni la ciudad santa del presente. Es también una cita con el futuro definitivo: para las tres religiones, el final de la historia, el Juicio Final guardará relación con estas piedras.

¿Por qué tantas pasiones, de intensidad desconocida en ningún otro lugar, sino por el misterioso, y a la vez comprensible, conocimiento de un destino que atraviesa la historia y apunta a la eternidad, en este lugar inhóspito, que puede resultar «bello» tan sólo si queda transfigurado por los ojos del espíritu y en el que cada edificio está construido sobre las ruinas de otros muchos destruidos en incendios o saqueos?

Este lugar tampoco debía ser «bello», ni tan siquiera cuando Jesús vino aquí para cumplir su destino, el de todos nosotros (al menos, así lo creemos por la fe), y cuando el templo de Herodes -del que Jesús profetizó la destrucción, entre lágrimas- se alzaba en toda su grandeza. Los funcionarios romanos, maestros del buen vivir, rechazaban establecer su residencia en medio de rocas descubiertas, callejas malolientes, edificios de tosca construcción y fanáticos religiosos. Sólo iban allí de mala gana algunas semanas al año, impacientes por volver a las brisas marinas, los hermosos edificios y las tolerantes filosofías paganas de Cesarea.

Sólo quienes posean el estrecho enfoque de una superficialidad racionalista, pueden creer «entender» a Jerusalén con sus esquemas; «entender» el llanto de los judíos llegados desde su diáspora mundial y que se mueven alrededor de los restos del llamado Muro de las Lamentaciones; «entender» los cánticos de los árabes cristianos y de los peregrinos bautizados en las callejuelas por las que discurre la *Vía Dolorosa* y entre la maraña de arcos de la basílica del Santo Sepulcro; «entender" las miles de espaldas musulmanas que se inclinan a la vez, bajo las cúpulas de las mezquitas, precisamente en el mismo lugar en que se alzaba el *Sancta Sanctorum* del templo de Yahvé.

Es en esta «Ciudad de la paz» según la fe -en realidad, el lugar de un amor y de un odio inextinguibles, de la santidad y de la infamia, paradigma de la historia humana en su conjunto, el sitio donde la historia se divide en dos, tal y como nos lo recuerda nuestro calendario-; es en esta ciudad donde los discípulos de Aquel que dijo haber venido para traer «su paz» han dado, a lo largo de los siglos, un espectáculo de reyertas, crímenes, rencores, celos, egoísmos y envidias entre hermanos. Es sabido que justamente entre el Calvario y el Santo Sepulcro (cubiertos por el mismo techo, desde la época de Constantino) ha corrido la sangre entre sacerdotes, religiosos, monjes o popes. En definitiva, sacerdotes de todas las iglesias, obediencias y ritos en los que está fragmentada la cristiandad.

Quizás nunca en la historia, una propiedad compartida haya pasado por situaciones tan llenas de escándalo y de enemistades. Se pasó así a la mayor de las frustraciones para un cristiano: cansadas las autoridades turcas de las enemistades entre los «hermanos» cristianos (en 1757, los griegos habían atacado por sorpresa a los latinos, provocando muertos en su intento de expulsar de una vez a los odiados «papistas»), decidieron acabar con el campo de batalla en torno al Santo Sepulcro. Así pues, el sultán impuso, bajo la amenaza de la cruel justicia islámica, Un statu *quo* que era todo rigor, y que fue ampliado en 1852 hasta extremos maniáticamente precisos. Llegaba hasta el punto de regular los tiempos y modos de la limpieza de las vidrieras o de establecer la cantidad de gramos de incienso que a cada confesión le estaba permitido quemar diariamente ante el sepulcro del que salió, resucitado, Aquel a quien todos, bajo ese mismo techo invocan como el «Príncipe de la paz», como el revelador de un Dios Amor y Padre que convierte a todos en hermanos. Nunca ha existido una paradoja más llamativa pero tampoco cabía esperar otra cosa, dada la lógica del evangelio.

Pese a todo, no nos estamos refiriendo a tiempos remotos, a documentos guardados en los archivos, pues aquel decreto otomano, aquel férreo instrumento de policía que pretendía salir al paso de la hostilidad entre las iglesias, está garantizado en la actualidad por el nuevo Estado hegemónico en la zona, la república de Israel. Sin embargo, los belicosos «copropietarios» del Santo Sepulcro no han podido hasta ahora dar oídos a los apremiantes llamamientos de este estado, en nombre de la seguridad pública, para abrir tan siquiera una salida de emergencia para los peregrinos, en caso de incendio o de cualquier otra calamidad. Lo cierto es que nadie quiere renunciar a un metro cuadrado de pared para instalar una salida de emergencia o para permitir el paso sobre un trozo de pavimento conquistado o defendido en los enfrentamientos con los «otros» en luchas «seculares».

Es esta rigidez de las posiciones entre las diferentes confesiones enfrentadas la que origina que la iglesia más insigne de la cristiandad presente un aspecto caótico y ruinoso, con un campanario desvencijado y cubierto, tal y como se ha podido, por un techado «provisional», pero ésta es una «provisionalidad» que se prolonga desde hace siglos. El propio templete que cubre el lugar de la Resurrección está aprisionado por herrumbrosos armazones con objeto de evitar su derrumbamiento. Pero si en este lugar, se procediera a las necesarias restauraciones, se quebrantaría el *statu quo* y sería

ocasión de enfrentamientos.

Se ha considerado a la belleza como una de las señales más seguras acerca de la verdad del cristianismo. A lo largo de la historia, no ha habido nadie que pueda mostrar tantas obras de arte como las comunidades inspiradas por el Evangelio, comenzando por la Iglesia católica. A ella se debe, entre otras cosas, que Italia -según la UNESCO tenga más de la mitad de las obras artísticas mundiales merecedoras de protección internacional.

Sin embargo, en las formas arquitectónicas que cubren este sepulcro vacío de Jerusalén, en la decoración que lo rodea -concretamente aquí, en esta «madre de todas las iglesias»-, no hay rastro alguno de las impresionantes bellezas que, por poner un solo ejemplo, brillan ante nuestros ojos junto a la tumba romana del pescador Simón al que el Maestro llamó Pedro.

En vez de mármoles, mosaicos, imágenes y maravillosas pinturas, encontramos en este Santo Sepulcro paredes tiznadas por las velas, andamios permanentes, pavimentos en disposición anárquica; y modestos cuadros grandes y pequeños con motivos devocionales. Aquí no hay posibilidad alguna para una apologética basada en la belleza cristiana: lo bello como signo de lo verdadero. Este argumento clásico -y fundamentado- no es válido, sin embargo, en el lugar donde todo dio comienzo. Decíamos antes que nos encontramos ante una paradoja. Pero esta paradoja tiene su origen en las disensiones (por decirlo de una manera suave), que lo han paralizado todo, entre aquellos que todavía se dicen, y lo son, hermanos en el mismo Señor. Unos hermanos que todavía son incapaces, pese a los siglos transcurridos, de ponerse de acuerdo hasta en lo que se refiere al mantenimiento y la restauración de la iglesia del Santo Sepulcro.

Desde hace ocho siglos, cada mañana se renueva una ceremonia de carácter humillante, si lo vemos sólo con ojos humanos: en la única puerta accesible de la que para el cristiano (no lo olvidemos) es la «madre de todas las iglesias», se presentan a abrir dos musulmanes, miembros de la familia a la que las autoridades islámicas concedieron el derecho de conservar y utilizar las llaves de acceso a aquel lugar sagrado para todos los cristianos. En el interior de la basílica, y en la noche anterior, han quedado recluidos religiosos católicos, greco-ortodoxos y armenios (por no hablar de los desdichados etíopes, confinados en cabañas de barro y paja sobre el techado) que todas las noches montan guardia para prevenir cualquier incidente y además impedir atentados, daños o pillajes.

¿Estamos ante un pasado -y un presente- de irreverencias, por no decir de escándalos? Podría parecerlo. En cualquier caso, es otro aspecto lógico que caracteriza a la historia cristiana. Para intentar comprender dicha lógica, nos pueden ayudar los escritos del padre Virgilio Corbo, el gran arqueólogo franciscano a quien se deben los importantes estudios en torno al Santo Sepulcro y que pasó toda su vida en Jerusalén. No emplea, por cierto, una espiritualidad retórica sino que utiliza el realismo de quien ha experimentado personalmente una situación, y ha conseguido, sin embargo, penetrar en su significado.

Aquel religioso escribió en el prólogo de sus tres monumentales volúmenes dedicados a este lugar: «El hecho de que las comunidades cristianas, a menudo en conflicto entre ellas, se hayan enfrentado aquí por la posesión de unos pocos palmos de terreno o de un saliente ligado al recuerdo de la Resurrección, es la expresión de un afán que, contemplado desde otra perspectiva, representa un auténtico acto de amor al propio Cristo».

La pasión por Jerusalén ha llevado, y lleva, a resultados mortales aunque sea en su esencia la expresión de un admirable misterio. Del mismo modo, la pasión por este edificio que -para los

cristianos- es el núcleo de la Ciudad Santa, ha originado conductas al parecer merecedoras de condena. Pero son precisamente estas «culpas», opuestas en apariencia a la caridad cristiana, las que nos muestran en qué consiste la fe con la que se venera (más aún, se adora) al Autor del mandamiento del amor, al Revelador del Dios ágape.

Somos ciudadanos de una cultura secularizada que oculta su indiferencia y escepticismo sobre la existencia de una Verdad, detrás del término, de nobles apariencias, de *tolerancia*. Así pues, no somos los jueces más adecuados para entender la grandeza que, pese a todo, pueda ocultarse detrás de la encarnizada defensa de una lámpara, un banco o una baldosa lisa del pavimento.

¿«Cosas pequeñas»? Sin duda, pero sólo para aquéllos que no posean la profunda convicción de que éste es el más sagrado de todos los lugares, aquél que en verdad nos ha vuelto a abrir las puertas del Cielo. Si hay algo que realmente pudiera justificar la «envidia», éste sería precisamente el ejemplo.

«Cosas pequeñas», sin duda. Lo serán para aquellos que en la actualidad, pese a confesarse creyentes, estén convencidos de que hay muchas cosas, todas igualmente válidas, que son la verdad; y que resulta ofensivo para los demás el empeñarse en que existe una Verdad con mayúsculas. La Verdad que el Nazareno que resucitó aquí ha revelado no sólo con sus palabras, sino con cada uno de sus gestos, con su cuerpo que ha tocado estas piedras, y las ha llenado para siempre de su Esencia divina.

«Cosas pequeñas», sin duda. Lo serán para aquellos que ya no comprendan que es precisamente el amor por una Verdad definitiva y absoluta lo que ha inspirado a los creyentes -cuando todavía eran obedientes al mandato de Jesús de «creer sin dudar»- un horror invencible hacia aquellas desviaciones de la Verdad, hacia aquellas enfermedades del alma, hacia aquellos mortíferos virus del espíritu que son los cismas y las herejías. ¿Cómo consentir (es lo que han pensado todos los cristianos en este lugar) que personas «contaminadas» por el error, puedan gozar de derechos precisamente en esta roca del Calvario donde ha padecido y ha mostrado su poder divino Aquel que dijo de sí mismo: «Yo soy el Camino, *la Verdad y* la Vida.»?

¿No es el propio Juan, «apóstol del amor», el que hace esta severa amonestación: «Todo el que se extralimita y no permanece en la doctrina de Cristo, no tiene a Dios… si alguno viene a vosotros y no trae esta doctrina, no lo recibáis en casa ni le saludéis, pues quien le saluda se solidariza con sus malas obras» (2 Jn, 9-10)? ¿No dice también Jesús que quien desoye a la verdadera Iglesia, debe ser tratado «como pagano y publicano» (Mt 18, 17)?

¿Qué hacemos entonces con las durísimas advertencias de Pablo sobre los *vitandi*, los excomulgados a los que había que evitar a toda costa y en cualquier circunstancia, para que el horror manifiesto y visible de los fieles, perseverantes en la ortodoxia, llevase a los réprobos a volver al camino recto y preservara así a los demás del contagio del error? ¿No estaremos quizás, hoy en día, con nuestros bienintencionados irenismos, faltando al precepto de la caridad, al poner todo y a todos en el mismo plano, al aceptar todo y a todos, y comportándonos frente a esa enfermedad del alma que es el error como médicos que rechazaran curar los males corporales, limitándonos tan sólo a compararlos entre sí?

¿Quién es aún consciente, en nuestros días, de que es una obligada obra de misericordia -más aún, un acto de suprema caridad- la condena del error y la corrección del que yerra, según la doctrina de todas las Iglesias (no sólo de la católica) que no se limitan a seleccionar de las Escrituras tan sólo aquello que agrada al espíritu de los tiempos? Hasta época reciente, para todas las confesiones cristianas, incluidas

las protestantes (yen éstas mucho más aún, pues las hogueras no sólo ardieron en la Ginebra de Calvino sino en todas las ciudades y aldeas de la Reforma, en mayor proporción que entre ortodoxos y católicos), la «tolerancia» -entendida en la acepción hoy predominante y que desemboca en el indiferentismo-, fue considerada un pecado grave no sólo contra la virtud de la fe sino también contra las de la esperanza y la caridad.

A través de los siglos, las dos principales comunidades enfrentadas en el interior de la basílica del Calvario y del Santo Sepulcro han sido la ortodoxa y la católica (ni los armenios, pese a estar representados en el templo, ni los etíopes, ni los captas, ni los sirio-jacobitas, ni otras minorías han jugado un papel destacado).

Si la Iglesia católica reivindica para sí la plenitud de la verdad, comenzando por el dogma del primado papal, la ortodoxa, que no por casualidad se define como tal, acusa a Roma de graves desviaciones de la línea marcada por los primeros Concilios.

Se han producido excomuniones recíprocas entre las dos Iglesias, pero han sido levantadas, después de muchos siglos, por Pablo VI y el Patriarca de Constantinopla. Mas esta revocación no ha sido reconocida por la totalidad del mundo greco-eslavo, para el que el anatema contra los católicos continúa en pleno vigor. Hasta tal punto que, a pesar de su ferviente deseo y de la invitación de todos los presidentes rusos tras la disolución de la Unión Soviética, Juan Pablo II no ha podido viajar a Moscú. Ha podido ir a cualquier otro lugar y ha sido requerido y recibido con todos los honores por gobiernos de cualquier religión, agnósticos o ateos. En el mundo entero, pero no en Rusia, ande el patriarcado ortodoxo lo ha declarado *persona non grata*.

Visto lo que estamos analizando, ¿son comprensibles (preguntándonos también si somos capaces de percibir el *amor veritatis* que debe ser el afán del cristiano, según el mandato evangélico) la hostilidad, la indiferencia o incluso los escobazos que desde siempre se intercambian los servidores de las distintas Iglesias, al reivindicar su derecho de barrer -con todo amor- éste o aquél extremo de la basílica? «Herético» o «cismático» son expresiones que -desde una óptica cristiana, basada no sobre teologías equivocadas sino de modo expreso en el Nuevo Testamento- han tenido un significado preciso, un significado que no dejaba indiferentes a los cristianos de cualquier confesión.

Para corroborar nuestras afirmaciones, está el hecho de que las Iglesias que tienen algún derecho sobre la basílica de Jerusalén recuperan siempre la unidad, por encima de sus enfrentamientos, cuando se trata de excluir a los protestantes. Todavía hoy, en el régimen de *statu quo*, estos últimos pueden entrar en el templo, pero no celebrar allí sus cultos.

Es significativo que, aunque sean hostiles en teoría -según sus planteamientos teológicos- a las peregrinaciones, los lugares sagrados o las reliquias, los seguidores de la Reforma percibieron a menudo esta exclusión como una humillación dolorosa. Tal es la atracción que, para cualquier creyente, ejerce este lugar único en el mundo. Al resultar inútiles incluso las presiones de sus gobiernos, buscaron consolarse con la redacción de obras de investigación, encaminadas a demostrar la falsedad de los lugares en los que católicos, ortodoxos, captas y otras confesiones celebran la Muerte y la Resurrección.

Llegaron incluso a anunciar el descubrimiento de calvarios y sepulcros «alternativos». Esto lo hizo, por ejemplo, el general inglés Charles Cardan, excelente militar (murió heroicamente en el asedio de Jartum), ferviente anglicano, pero también biblista aficionado y un tanto ingenuo. En una fosa cualquiera en las afueras de la puerta de Damasco, el general se convenció de haber encontrado por fin el

«auténtico” Santo Sepulcro. ¡Muy diferente de aquél otro falso, explotado por sacerdotes y popes, y en el que no se había otorgado derecho alguno a los protestantes!

En realidad, lo que parecía empujar a Cardan a sostener lo insostenible, fue quizás el deseo de oponerse a la frustración de que su comunidad, y las otras surgidas en el siglo XVI, no poseyeran ni un sólo lugar próximo a la piedra de la Resurrección. Habían llegado demasiado tarde y no había lugar para ellas, y, evidentemente, nadie pensaba ofrecerles la más mínima acogida. Al saber el hallazgo del general, fue enorme la satisfacción en numerosos círculos protestantes, y de allí surgieron también estudios tan aparentemente científicos como arbitrarios. La propia Iglesia anglicana adquirió el terreno donde se encontraba el *sepulcro de Gordon,* y que sería conocido como *Sepulcro del Huerto,* para recalcar, hasta con el nombre, que se trataba del sepulcro evangélico: «Había un huerto en el lugar donde fue crucificado, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que todavía nadie había sido sepultado… Pusieron allí a Jesús» (Jn 19,41-42).

Ningún arqueólogo serio ha tomado nunca en consideración esta improbable identificación y tan sólo algún que otro ingenuo cree que éste sea el auténtico Calvario y el sepulcro que perteneció a José de Arimatea. Incluso la Iglesia de Inglaterra -aquella que tiene por jefe a la reina de Gran Bretaña y en la que el Parlamento de Londres legisla sobre cuestiones teológicas- ha tomado, desde hace décadas, distancias sobre el asunto, pese a ser la propietaria del terreno. Tanto es así que cuando estuve allí, por última vez, pude ver este rótulo en inglés: «Sepulcro del Huerto. Muchos creen que éste es el lugar donde fue enterrado Nuestro Señor. Yo soy la Resurrección y la Vida». Debajo de este otro letrero invitaba a dejar una limosna para el mantenimiento del lugar, que todavía sigue siendo frecuentado.

Si contamos esta anécdota, es para demostrar hasta qué extremos llega el anhelo cristiano de tocar, besar o estar junto al lugar de la Redención y la Salvación: desde los cruzados medievales, muertos en el camino o en el combate, hasta los ingleses victorianos que no dudaban en manipular documentos y extraviarse en fantasías seudoeruditas ¿Nos podemos sorprender, entonces, de los escobazos, los desprecios o de las recelosas vigilancias de los religiosos presentes en aquel lugar? Aquí todo tiene que ser entendido de acuerdo con categorías que no son las del mundo. Y menos aún las de un mundo como el actual en el que la hipocresía de los buenos sentimientos va frecuentemente acompañada del cinismo y la crueldad.

Antes de hablar de incoherencia o de vergüenza, tendremos que situarnos en una óptica adecuada. Escuchemos a Pascal: «Las cosas son verdaderas o falsas, encomiables o execrables según el punto de Vista de quien se dispone a juzgar». El gran Blaise Pascal, al escribir esta frase -que formaba parte del borrador para su proyectada apología pensaba precisamente en el cristianismo para el que es válido este consejo de la sabiduría de los antiguos: «Es mucho mejor no saber que saber de un modo erróneo». El «mundo» cree a menudo saberlo todo de la religión (basta con leer los presuntuosos y al mismo tiempo grotescos análisis sobre temas de la Iglesia que aparecen diariamente en los medios de comunicación, y que están firmados por recocidos *maestros del pensamiento),* pero esta presunción -sin duda de buena fe, para mayor desgracia suya, es precisamente su problema. No lo es, en cambio, un sano reconocimiento de la ignorancia y de la incapacidad para comprender.

Con todo, e incluso para quienes conozcan y hagan recto uso de la *visión cristiana del mundo,* hay cosas, entre las sucedidas y las que suceden en la más impresionante de las basílicas, que parecen no tener justificación. Cosas que aparecen como reales y verdaderas faltas contra la caridad, especialmente aquí, en el lugar del sufrimiento y del triunfo escondido de Quien dijo que el amor mostrado hacia cada

hombre sería el principal signo de reconocimiento de sus discípulos. ¿Cómo negar las incoherencias y contradicciones (que se encuentran a lo largo de los siglos, en todos los bautizados, y de las que los santos, hombres al fin y al cabo, no están excluidos) entre las enseñanzas y la praxis, entre los principios y la práctica?

Algunas semanas después de haberse arrodillado ante el Santo Sepulcro, Juan Pablo II celebró junto a la tumba de San Pedro una liturgia penitencial. En ella la Iglesia pidió perdón por las infidelidades de tantos hombres de Iglesia. Un *nostra culpa* que no ha sido todavía entonado, al menos oficialmente, por todas las demás confesiones cristianas, comprendidas naturalmente las que, además de la católica, «gestionan" con tanto celo la basílica de Jerusalén. Si hasta ahora no lo han hecho, la verdad y la justicia exigen que -tarde o temprano-lo hagan.

Tenemos que ser también conscientes de otra de las muchas paradojas de la fe en un Creador del todo imprevisible: es la Omnipotencia misma -y por tanto, puede hacerlo todo por sí mismo-, pero ha querido hacerlo por medio de sus criaturas. La teología llama *kénosis*, según el griego del Nuevo Testamento, al misterio del anonadamiento, de la renuncia voluntaria a la omnipotencia, de la humillación de Dios en Jesús.

De esta voluntaria «autolimitación» divina forma parte también la opción de no querer tener, en el mundo, otros brazos, mentes y corazones que los de los hombres. No siempre las limitaciones de los hombres son vencidas o anuladas por la gracia, por la disposición de Aquel que quiere hijos en lugar de siervos. La gracia tiene que tener en cuenta la libertad de las criaturas.

Pese a las obligadas rectificaciones, pese a situarse en una óptica capaz de justificarlo de todo *(humanas actiones non ridere, non detestari, sed intelligere…* aconsejaban los antiguos, y esto también es válido, de modo especial, para las «anomalías» cristianas), pese a todas las amonestaciones, siguen siendo.reprobables muchas de las cosas que han tenido lugar -entre cristianos- bajo las bóvedas que cubren los lugares de la Pasión y Resurrección. Un sencillo ejemplo y signo -aunque especialmente significativo- de un pecado que acompaña a lo largo de la historia a todas las Iglesias cristianas, incluida la más numerosa y antigua, y que no por casualidad se llama «universal» o *católica.*

En verdad es para lamentarse. Pero no es menos cierto que tampoco hay que escandalizarse. Antes bien, hay que admirar y venerar, si somos creyentes, la misteriosa estrategia de un Dios que, a través de la historia, ha querido continuar por la senda del «anonadamiento» de su Unigénito. Éste anunció a sus discípulos: «El Hijo del hombre ha de ser entregado en manos de los hombres» (Mt 17,22). Lo anunció antes de su agonía. Pero, tal y como nos recuerda Pascal, aun resucitado y glorioso, «Jesús estará en agonía hasta el final de los siglos».

La lógica de la encarnación divina en la historia -incluida la aceptación de los límites de esta historia, pues ha sido confiada a criaturas con limitaciones- otorga coherencia, al deshacer todo motivo de sorpresa a las pequeñas y grandes páginas sombrías escritas a diario, y hasta el final de los tiempos, incluso por quienes renuevan su fe en Cristo; por quienes hasta se acercan a diario a los sacramentos. No existen fórmulas mágicas para transformar a quienes pongan como obstáculo el ejercicio de su libre albedrío.

Se podría poner también en entredicho a religiones diferentes de la cristiana por causa de los comportamientos rechazables de sus fieles. ¿Por qué su omnipotente Dios que está en los cielos, que todo lo organiza y supervisa sin moverse de las nubes, no interviene e impide toda acción deformadora de sus

preceptos? Pero no es éste el caso de la fe que cree en un Dios que nació pobre en Belén, cuya vida transcurrió en el anonimato en Nazareth, y que tuvo una muerte ignominiosa y una resurrección escondida en Jerusalén. Antes bien, es en la mediocridad, cuando no en la indignidad, donde resplandece lo *excepcional* de una imagen de Dios que no ha querido hacerlo todo por sí mismo, sino que se ha confiado a los hombres y que salvaguarda su libertad hasta el punto de originar críticas e insultos por parte de otros hombres. Este es el caso de las críticas e insultos derivados de ciertas actitudes de los belicosos copropietarios de la basílica del Santo Sepulcro.

Pero si en este caso son hermanos los que se han peleado, y se pelean entre ellos, es porque, pese a todos los esfuerzos del ecumenismo, son muchas, diferentes y hostiles entre sí las Iglesias, comunidades, grupos, obediencias y sectas en las que está dividida la Cristiandad. De un mismo evangelio, la teología, la historia y las etnias han derivado -desde los comienzos del cristianismo- una infinidad de lecturas, interpretaciones y estructuras eclesiales.

Un «escándalo» que tiene también su centro en la celebración anual de la Resurrección, pues por hostilidad a su origen católico, los ortodoxos nunca han querido aceptar la reforma del calendario decretada por el papa Gregorio XIII en 1582 y continúan haciendo su cómputo con el calendario «juliano», que se remonta a Julio César y que él mismo impusiera en el año 46 a. de C. No deja de ser realmente curioso: se rechaza la Roma papal para quedarse con la Roma del imperio pagano… De este modo, en la iglesia que alberga el lugar del acontecimiento de la Pascua, la Semana Santa se celebra en fechas diferentes. A las divisiones que no sólo son de fechas sino también de ritos, procesiones y tradiciones, se ha añadido el ya de por sí complicado *statu quo*. Durante estos días solemnes, un acuerdo legal en toda regla entre las Iglesias que tienen allí derechos, regula todo hasta el más mínimo detalle. A las ceremonias de unos asisten los representantes de los otros, para supervisar así que las normas del acuerdo sean escrupulosamente respetadas.

¿No queda puesta en entredicho la credibilidad de una fe, que pretende ser universal, por esta diversidad de interpretaciones de un mismo evangelio, por la formación de iglesias antagonistas? ¿Qué Verdad, con mayúsculas, puede ser ésta, si se entiende de modos tan divergentes y si no han bastado dos milenios para clarificarla?

Es un misterio, sin duda, esta división a la que -con esfuerzo y resultados hasta ahora inciertos- intenta poner remedio el movimiento ecuménico. Digo que es un misterio, pero quizás no sea un escándalo, si recordamos lo que dijo Cristo de entregarse voluntariamente en manos de los hombres y si se aborda desde una óptica de libertad todo lo referente al mensaje cristiano. Este mensaje no es nunca una cárcel que aprisiona al hombre, ni tampoco es un *dictado* que imponga una fe, pues la fe es siempre una propuesta. Las mismas divisiones entre los cristianos parecen dar testimonio de la riqueza de un mensaje que permite interpretaciones muy diversas y que manifiesta su vitalidad fecunda hasta -de manera paradójica, como de costumbre- en sus muchas confesiones, liturgias o tradiciones.

Refiriéndonos al catolicismo, diremos que una «interpretación, teológica» de su historia demuestra cómo las herejías y cismas, que siempre le han afectado, parecen haberlo empobrecido y enriquecido al mismo tiempo. Quien se ha apartado, aun con actitudes agresivas, de esa «corriente principal» del cristianismo que es (objetivamente lo es por el veredicto de la historia, no porque queramos hacer ninguna apología) la Iglesia católica, ha terminado por dar a esta Iglesia el estímulo necesario para profundizar en un aspecto de la fe en la sombra, olvidado o no suficientemente apreciado.

Es un hecho innegable: el complejo edificio de la ortodoxia católica, basado por entero en un

equilibrio de continuos ajustes y desajustes (su leyes la del *et-et*, la de la presencia *y* síntesis de los contrarios) tiene incluso una gran deuda con las divisiones que han afectado al mundo cristiano. Son divisiones dolorosas, sin duda, ¿pero no está también -y de modo especial- entre los secretos evangélicos, la misteriosa fecundidad del sufrimiento? En cualquier caso, y observadas desde una óptica cristiana, estas divisiones que caracterizan la realidad del Santo Sepulcro (microcosmos, espejo y símbolo de toda la Cristiandad) remiten a un misterio que, lejos de poner en crisis la fe, sirve para confirmarla. En la paradoja, por supuesto. Pero, ¿es que no intentamos demostrar que todo, desde la óptica cristiana, es precisamente paradójico?

Pero aquí, donde venció la Vida, hay un motivo aún mayor de radical escándalo, para aquellos que no hayan entendido quién es el Dios cristiano. Las llaves del lugar donde nació la fe en Jesús como Mesías y Dios, no fueron arrebatadas por manos musulmanas, al menos en un principio, para evitar que los cristianos se enfrentaran entre ellos. Este monopolio, esta estrambótica potestad de abrir y cerrar a discreción, defendida encarnizadamente por los musulmanes (no se ha hecho la puerta de emergencia porque los musulmanes aspirarían a tener también tener la llave de ésta) quedó establecida cuando los seguidores de Mahoma se instalaron como señores de Jerusalén. De los doce accesos a la basílica tan sólo dejaron uno practicable, pues los otros fueron tapiados para humillar a los cristianos. Y siguen estando tapiados. Esas llaves de la única puerta, en poder de familias musulmanas que transmiten esta prerrogativa de padres a hijos, son el signo de una superioridad.

El Dios de Jesús ha querido presentar su debilidad al mundo hasta el extremo de que el propio lugar de la Resurrección, en el transcurso de veinte siglos, sólo ha estado rodeado durante un breve espacio de tiempo por una Jerusalén «cristiana». Pero cuando Jerusalén era «cristiana», tampoco había paz entre los bautizados: los cruzados, latinos, oprimían a los griegos, pero éstos también ridiculizaron hasta la intolerancia a otras confesiones en cuanto tuvieron la más mínima posibilidad y siempre que estuviera tras ellos el poder del emperador de Bizancio. Este, sin embargo, no consiguió detener a la horda de desconocidos guerreros que irrumpieron allí repentinamente, procedentes de los desiertos de Arabia, fanatizados por una fe «nueva» y al mismo tiempo desconocida. La expansión repentina e imprevista del naciente Islam -que reduciría a la mínima expresión a las florecientes cristiandades oriental y africana- está entre esos grandes misterios de la historia que llevan al creyente a venerar los incomprensibles designios de la Providencia, sin pretender explicarlos o comprenderlos.

Durante tres siglos, y hasta la época de Constantino, los dueños de Jerusalén fueron los paganos que sobre el Calvario y el Sepulcro -cubiertos, al parecer intencionadamente, de tierra y escombros procedentes de la destrucción de la ciudad durante la segunda rebelión de los judíos en el 135 d. de C.- construyeron uno de los principales templos dedicados a sus dioses, al tiempo que cambiaban el nombre de Jerusalén por el de Aelia Capitolina.

Vinieron luego los tres siglos de dominio bizantino, los que contemplaron la construcción de la gran basílica, pero que fueron ensombrecidos, ya entonces, por disputas y enfrentamientos entre confesiones hostiles y diferentes entre sí. También en Palestina, como en otros lugares, hubo cristianos que, llevados del odio hacia otros bautizados con distintas interpretaciones de artículos del *credo* común, prefirieron acabar bajo el yugo musulmán, al asistir pasivamente a la invasión árabe o, lo que es peor, actuando para favorecerla.

Así pues, hacia el año 614 comenzó el principio del fin, con la invasión de los persas que destruyeron todo y dieron muerte a todos. Esta vez fueron cómplices los judíos que, como sucedería más

tarde en el norte de África y en España, aprovecharon, comprensiblemente, la oportunidad de vengarse de los odios «nazarenos». Los cristianos muertos, tan sólo en Jerusalén, fueron unos cincuenta mil. De los santos lugares sólo se salvó la basílica de Belén, pues los persas contemplaron, en el frontón de la fachada, a los Magos con vestimentas similares a las suyas y que (seguramente no estaban equivocados) les hicieron pensar en sus antiguos compatriotas. No corrió la misma suerte el Santo Sepulcro que fue saqueado, incendiado y destruido, y además sus reliquias fueron secuestradas, entre ellas la de la santa Cruz. En tan sólo tres siglos -un abrir y cerrar de ojos en el transcurso de la historia- se había terminado definitivamente la magnificencia imperial erigida en honor del Resucitado.

El paréntesis persa fue violento pero breve. En el año 638, llegó el califa Omar, y la bandera verde del Islam -una vez más con el apoyo de la «quinta columna» judía o de los cristianos hostiles al predominio teológico bizantino- ondeará definitivamente junto al lugar de la *anástasis,* la resurrección. En efecto, incluso durante la época de los cruzados, los cristianos tan sólo serán una minoría en un mar de musulmanes. Muchos de ellos, quizás la mayoría, procedían -para mayor desconcierto de quien se empeñe en cultivar una apologética triunfalista- del cristianismo. Unas conversiones instigadas, sin duda, por las leyes islámicas que abrumaban con impuestos a quienes quisieran conservar su propia religión y que, pese a los severos tributos, eran considerados como seres inferiores y sin derechos. Con todo, y pese a proceder de la extorsión, las conversiones fueron a menudo duraderas, sin vuelta atrás; tal y como sucedería en España, donde los moriscos no pudieron ser asimilados por los reinos cristianos. Al no poderse lograr su conversión, fueron deportados. Pero es que, entre ellos, los descendientes de árabes norteafricanos eran una pequeña minoría. En su mayor parte, eran autóctonos, españoles, y provenían, por tanto, del cristianismo.

La historia ha demostrado que lo más frecuente es, y en apariencia más consistente desde un punto de vista humano, el paso de Jesús a Mahoma, y no al contrario. *Hispania* (y no sólo ella) *docet,* pues los minoritarios seguidores de Mahoma, los invasores de la península en el siglo VIII, terminaron por convertirse en mayoría religiosa, por las buenas o por las malas. Sin embargo, los siglos de tentativas cristianas, tras la Reconquista, no fueron suficientes para que la mayoría de los musulmanes aceptase el bautismo que se les imponía. El reino cristiano tuvo que someterse a una dolorosa sangría, al deportar a las tierras de sus correligionarios africanos a las masas de aquellos «moros», en su mayor parte españoles arabizados, que preferían el exilio o la muerte misma antes que beber vino o comer carne de cerdo.

Puesto que el Dios del evangelio «no tiene necesidad de nuestras mentiras», ni se sirve de astucias y silencios apologéticos, está todo dicho, y sirve para confirmar esa verdad misteriosa que el cristiano debe tener en cuenta. La verdad que confirma que los *caminos divinos* no son los humanos y que, tal y como resume san Pablo, «Dios eligió, más bien, lo necio del mundo para confundir a los sabios, *y lo débil del mundo para confundir a los fuertes;* lo vil y lo despreciable del mundo, lo que no es, para destruir lo que es, para que ninguno se gloríe delante de Dios» (1 Cor 1,27-29).

En 1009, por orden del califa Al Hakim, los musulmanes habían destruido lo que quedaba de la basílica de Constantino, ya anteriormente destruida. La orden era hacer desaparecer cualquier rastro de la blasfema superstición cristiana. Fue machacada la propia roca del Sepulcro y se intentó hacer desaparecer el saliente rocoso del Calvario.

Durante unos cincuenta años, a partir de la conquista de 1099, los cruzados trabajaron para reconstruir el santuario. Pero treinta y ocho años después de la consagración de la basílica, volvieron de

nuevo los musulmanes, y esta vez de modo definitivo. Volvieron a ser confiscadas otra vez las llaves de entrada; se estableció nuevamente un impuesto para quien entrase a rezar (después de meses, por no decir años, de viaje, columnas de peregrinos indigentes, procedentes de Europa, no pudieron ni ver ni tocar la roca del Sepulcro); se procedió otra vez a la colocación en el atrio de una antigua lápida, celosamente respetada, que reserva la oración a los fieles del Corán; surgieron de nuevo las dos mezquitas construidas con toda intención detrás de la basílica con sus elevados minaretes que proyectan su sombra sobre la cúpula. En el campanario de ésta, por orden de Salah ed-Din (el «cruel Saladino» de la tradición épica), las campanas fueron expropiadas, destrozadas o fundidas, tal y como es habitual en el mundo islámico. Las pocas iglesias que allí conservan los creyentes del evangelio están privadas, por disposición legal, de sus campanas. Desde 1187, en el cielo de la ciudad de la Resurrección, tan sólo puede resonar la voz del muecín, que anuncia que hay un único Dios, que Alá no tiene hijos y que Jesús es sólo su profeta, un precursor del auténtico y definitivo profeta, Mahoma, que no ha muerto en la cruz y que tampoco ha resucitado.

Precisamente por conmemorar una muerte y resurrección negadas por el Corán, la "basílica del Santo Sepulcro ha sido, entre todos los santos lugares de Palestina, la peor tolerada y la más despreciada. Si en otros lugares no es extraño encontrar a musulmanes en oración junto a santuarios cristianos, en especial los dedicados a la venerada Madre de Jesús, esto no sucede, ni puede suceder, en el lugar en que se conmemoran una muerte escandalosa y un imposible triunfo sobre la muerte.

Por lo demás, ningún «privilegio» celestial, al menos visible para ojos que no sean los de la fe, parece haber sido concedido a este edificio. Sus muros han contemplado tanto incendios intencionados como accidentales, rayos, terremotos o los impactos de la artillería israelí en la guerra de 1948. En 1834 -y por amarga ironía, durante la celebración de la gozosa liturgia pascual- el pánico se apoderó de la multitud de los fieles y, como resultado de aquel terrible aplastamiento, quedaron tendidos en el pavimento 117 cadáveres. Y éste no es el único ejemplo. Nada le ha sido ahorrado a este edificio, del mismo modo que a cualquier otra construcción humana. Antes bien, su situación se ha agravado por la imposibilidad de las adecuadas restauraciones, unas veces a causa de los no cristianos, otras, en cambio, por la hostilidad de los cristianos entre sí. Ya lo hemos visto antes.

Desde hace algunas décadas, tras la provisional administración británica, atenta a salvaguardar la neutralidad religiosa, y después del período bajo la soberanía jordana, el control de Jerusalén está en manos de los judíos, enfrentados a los musulmanes pero, de hecho, coincidentes con ellos en tratar de disminuir lo más posible la pequeña comunidad arabo-cristiana, al inducirla a tomar el camino del exilio. Una política que ha tenido éxito y que ha provocado la drástica reducción de quienes creen que este Sepulcro es verdaderamente «santo». Los occidentales que hoy afluyen a él, están bautizados en su gran mayoría pero, con bastante frecuencia, lo que les empuja a venir aquí no es ciertamente la devoción sino el turismo de las agencias del «todo incluido». Tanto es así que estos curiosos y distraídos «cristianos” -según los ven, de un modo crítico, los musulmanes y judíos practicantes, aunque estén satisfechos porque les supone una afluencia de dinero- rara vez son motivo de ejemplo sino más bien de escándalo por su vestimenta informal, su comportamiento grosero o su constante algarabía.

¿Es éste el lugar del «acontecimiento central de la historia humana”, tal y como recordara Juan Pablo II, que llegó hasta allí venciendo la edad y los achaques? ¿Es ésta la «madre de todas las iglesias»? ¿Es éste el lugar del mundo en que Dios mostró su poder? ¿No puede evitar su «poder» que el lugar donde su Hijo murió y resucitó permanezca en la miserable situación -en lo moral y lo material- que hemos descrito, prisionero de sacerdotes y religiosos divididos y enfrentados entre sí?

El sepulcro glorioso, el elemento diferenciador de la historia, la ventana abierta a la eternidad, el lugar donde la muerte ha sido vencida, ¿no viene a ser una especie de desdichado cuerpo extraño, en una ciudad en la que los cristianos han sido siempre una minoría y parecen estar ahora en vías de extinción?

Sin embargo, éste es el lugar de la Pascua. Es éste. Y no podía ser de otra manera. Por supuesto, únicamente en esa lógica cristiana que al menos los creyentes tendrían que recordar: «Dios eligió lo débil de este mundo para confundir a los fuertes». Atrás han quedado muchas de las «leyendas negras» sobre las cruzadas, a menudo deformaciones creadas por la propaganda, primero protestante, en polémica con los católicos, y después laica, en polémica anticristiana en sentido estricto. En este caso, no nos interesa la valoración histórica, si bien reconocemos que debería ser mucho más benévola de lo que quiere un determinado masoquismo clerical de nuestros días, descubridor -con algunos siglos de retraso- de calumnias y falsificaciones que son denunciadas hasta por investigadores laicos actuales. Y es que algunos intelectuales eclesiásticos tienen una preocupante tendencia a dejarse convencer por las penúltimas o antepenúltimas modas culturales laicas.

A esta cuestión ya nos hemos referido en otros libros. Y también en artículos, como el que publicamos cuando algunos católicos milaneses, que no podían aguantar que la Facultad de Teología se instalase en la plaza conocida, desde siempre, como «de las cruzadas», insistieron ante unas atónitas autoridades municipales en que la plaza fuera rebautizada con el nombre de «Pablo VI». Y así fue, pese a que el laico ayuntamiento no entendía semejante obstinación y propuso otros lugares, bastante dignos, para ser dedicados al último papa lombardo, sin eliminar así una placa de la toponimia histórica de Milán. Una ciudad que, por otra parte, tiene precisamente en su escudo el emblema de las cruzadas, en las que participó generosamente tanto con hombres como con dinero, desde la primera de ellas, la única que fue victoriosa. No hubo nada que hacer. Los antiguos letreros, con un término *(cruzadas)* del que el clero se gloriaba en el pasado e incluso replicaba airadamente a quien se atreviera a criticarlo -pero que desde hace algunas décadas se considera «teológicamente incorrecto»-, fueron retirados y sustituidos por otros nuevos.

Cerremos esta cuestión aun sin dejarnos impresionar. Antes bien, esbozaremos una sonrisa benévola, pues lo importante, en los hombres de Iglesia, no es su oscilar entre las modas del momento, sino el que hayan sido misteriosamente designados como instrumentos -no importa que, desde el punto de vista humano, sean más o menos adecuados - del Eterno. Se equivocaría una vez más quien buscase y valorarse ante todo en el sacerdote al hombre de cultura y al líder de opiniones siempre cambiantes, y no al misterioso mediador (lo quiera o no aunque ponga en duda su papel) de lo Sagrado, que, por definición es inmutable.

No nos proponemos, sin embargo, hablar de esto en nuestras referencias a las cruzadas. Lo que nos interesa es la dimensión histórica, aunque interpretada a través de una sensibilidad religiosa. La que expresaron, por ejemplo, algunos grandes creyentes medievales. Estos, al reflexionar sobre la desesperante inutilidad de todos los esfuerzos, de todos los heroísmos, de todos los dispendios de vidas y medios materiales para la defensa y conservación de los Santos Lugares, y entre ellos estaba el Santo Sepulcro (¡aquel Federico Barbarroja, ahogado en un riachuelo mientras se aproximaba a la recién perdida Jerusalén, con sus invencibles caballeros germánicos!; ¡aquellas expediciones de socorro, aquellas colonias de población cristiana continuamente dispersadas por sucesos que parecían casuales pero que en realidad no lo eran!; ¡aquellos blasfemos manejos políticos que cambiaron la reconquista de la Ciudad Santa por el saqueo de Constantinopla!; ¡aquellas traiciones, egoísmos y codicias de tantos!),

aquellos creyentes, como digo, se sometieron a los misteriosos designios del Dios del evangelio.

Los místicos de entonces dijeron que había que someterse a la evidencia de los hechos, por medio de los cuales el Cielo habla a la tierra. Había, por tanto, que resignarse a la idea de que no era la voluntad de Cristo el grito que había apoyado durante dos siglos los esfuerzos de los cruzados: *Deus vult!*, ¡Dios lo quiere! Había que reconocer, con realismo cristiano, que Dios no había querido que los cristianos poseyeran la ciudad en la que Cristo había padecido y resucitado.

Recordemos lo que dijimos anteriormente: cincuenta años justos duró la difícil y costosa reconstrucción por los cristianos -que tomaron Jerusalén en julio de 1099- de la basílica erigida con esplendidez por Constantino y que había sido arrasada hasta sus cimientos por oren del califa Al Hakim en 1009. Pero, tan sólo treinta y ocho años después de la consagración de la nueva iglesia, los herederos de la primera cruzada sufrieron una derrota definitiva y Jerusalén volvió a ser musulmana. Ante la única puerta no tapiada de la iglesia, bajo el campanario privado de sus campanas y rebajado para no hacer sombra a los minaretes, un recaudador con turbante exigía un odioso tributo a los cristianos que quisieran entregarse a las que para los fieles del Corán eran sólo despreciables supersticiones de politeístas, estúpidamente convencidos de que Dios pudiera tener un Hijo, y que además había terminado en la cruz como un malhechor. No satisfechos de sus ganancias con la extorsión sobre los peregrinos, los musulmanes impusieron tasas también a las iglesias, con una serie de tributos exorbitantes a las comunidades cristianas que quisieran continuar celebrando sus ceremonias en el interior de la basílica. En consecuencia, las comunidades con menos recursos tuvieron que irse, pues la crueldad de los musulmanes golpeó precisamente a los pobres que son privilegiados por el evangelio.

«Se suscitó también entre ellos una discusión sobre quién de ellos sería considerado el mayor». Esta es la referencia de Lucas en el relato de la última cena, donde se conserva también la reacción de Jesús: «Los reyes de las naciones las dominan y los que tienen potestad sobre ellas reciben el nombre de bienhechores. Pero vosotros no seáis así, sino que el mayor de entre vosotros sea como el menor, y el que manda como quien sirve. Pues, ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que la sirve? ¿No es acaso el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve» (Lc 22, 24-27).

Tan sólo es una cita -elegida prácticamente al azar, entre muchas posibles- para confirmar una vez más el «estilo» de ese Dios que los cristianos tienen que reconocer en el rostro de Jesús de Nazareth. Por lo demás, habría que citar al respecto no sólo los evangelios sino la totalidad del Nuevo Testamento. Un «estilo» a menudo olvidado (sobre todo, si faltan ejemplos en el mundo religioso), de vuelco total de las categorías humanas: la fuerza que reside en la debilidad, la grandeza que está en la humildad, la sabiduría que está en la ignorancia, la presencia que está en lo escondido…

Son «los reyes que dominan a las naciones» quienes han edificado imponentes mausoleos, erigidos en el centro de sus capitales y defendidos por sus más valerosos guerreros. *«Pero vosotros no seáis así»*. Ni siquiera es así para «el mayor», el que está entre los hombres «como quien sirve». El tiene, sin embargo, el único sepulcro vacío de toda la historia de la humanidad, pero en las condiciones a las que antes hacíamos referencia, en medio de las humillaciones ya conocidas, si vemos las cosas con la mirada de los hombres que desconocen la unidad de medida de la grandeza según el evangelio.

El Dios que, para el cristiano, se ha revelado en Jesús, es todo lo contrario del Mesías victorioso y henchido de gloria (también humana) que aguardaba la tendencia principal del judaísmo. Es el siervo vencido, y no el guerrero victorioso en el que se manifiesta el Dios de Mahoma, por referirnos al otro monoteísmo que, precisamente junto al Santo Sepulcro, da la impresión de haber ganado sobradamente la

batalla, hasta el punto de ser el poseedor de las llaves de la basílica. Sin embargo, para el cristiano esta humillación a los ojos del mundo está a lógica de su fe. Dicha lógica no desmiente la fe; antes bien la firma por medio del escándalo.

Fue, sin duda, doloroso aquel 4 de julio de 1187, en la llanura envuelta en llamas de Hattin, frente a Tiberíades, cuando, en la última batalla, de nada sirvió la valentía de los templarios, hospitalarios y teutónicos, de todos los caballeros y soldados de infantería del ejército cristiano. Fueron abatidos por la sed y cegados por el humo de la vegetación incendiada; Guido de Lusignan, último rey de Jerusalén, cayó prisionero y quedó abierto para Saladino el camino de la Ciudad Santa. Tan pronto llegó allí, el sultán hizo derribar todas las cruces. Nunca se han vuelto a levantar y, de acuerdo con las previsiones humanas, nunca lo serán. Actualmente y después de muchos siglos, el signo que domina en la ciudad de la resurrección de Cristo no es la cruz sino la «estrella de David» judía, sucesora de la media luna musulmana.

Pero aquel fracaso de Hattin, al igual que tantos otros, al igual que tantas miserias de la historia y las crónicas cristianas, puede doler aunque al mismo tiempo puede confortar al cristiano, pues le confirma en esa alteración de valores a la que está llamado por el evangelio. En cambio, no sucede lo mismo con el musulmán que reflexione -por ejemplo- sobre las doscientas galeras de Mehmet Alí en llamas, el 7 de octubre de 1571, en aguas de Lepanto. ¿Dónde estaba aquel día -y en otros días de derrota- ese Alá que tan sólo es Dios omnipotente cuando da la victoria a los que combaten en su nombre?

Como vimos en el libro anterior, y veremos en éste, si el suplicio infamante de Jesús fue público, junto a la puerta más frecuentada de la Ciudad Santa y en el día de mayor concurrencia de gente en el año, la resurrección se produjo en la oscuridad de la noche, sin testigos humanos, a excepción de algunos guardias que fueron pagados para callar o para mentir. Las apariciones del Resucitado quedaron tan sólo reservadas a sus amigos, en la intimidad de una vivienda o en la soledad de la orilla de un lago al amanecer. No hubo ninguna venganza, no hubo ninguna aparición a los poderosos que habían decretado para él la muerte de los esclavos.

Tampoco se produjo ninguna aparición a la muchedumbre de Jerusalén que, tras haber aclamado a Jesús, había preferido al asesino barrabás y había movido burlonamente la cabeza al verle colgado del patíbulo: "¡Tú que destruyes el templo y en tres días lo reconstruyes, sálvate a ti mismo; si eres hijo de Dios, baja de la cruz!… Salvó a otros y no puede salvarse a sí mismo. Es el Rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en él. Tiene puesta su confianza en Dios, que le salve ahora, si es que lo ama…» (Mt 27, 40-43).

Pocas horas después, en la Pascua, se produjo al mismo tiempo la gloria y el ocultamiento; se produjo la certeza y, pese a todo, las dudas persistentes de algunos: «Al verlo, le adoraron, aunque algunos dudaron" (Mt 28, 17).

La totalidad de la historia del cristianismo, que seguirá a este acontecimiento, se caracterizará por un entramado de riqueza y miseria, de éxitos y fracasos, de avances y retrocesos, de señales divinas y silencios del Cielo. Hasta el punto de que el cristianismo siempre ofrece, en palabras de Pascal, «luz suficiente para creer» pero también al mismo tiempo «sombras suficientes para dudar». Es la fe propuesta, y nunca impuesta por un Dios, que ha querido detenerse ante la libertad de los hombres de aceptarlo o de rechazarlo, de salvarse o de condenarse.

Es una estrategia misteriosa que exige una apuesta. En el caso del Santo Sepulcro, esta apuesta se extiende incluso hasta la autenticidad del lugar. En efecto, aunque son muchas y válidas las razones históricas, arqueológicas y documentales para creer que éste sea realmente el lugar donde el condenado fue colgado de la cruz y enterrado en un sepulcro, persisten, pese a todo, problemas que han permitido que algunos investigadores mostraran sus dudas a otros investigadores. Así pues, aunque la probabilidad de la localización es bastante elevada, no existe una certeza absoluta. Hasta este límite llega la paradoja cristiana que, como es de esperar, lleva precisamente su extremo a este sepulcro cuyas dimensiones son de menos de tres metros por dos, pero sobre el que está cimentado todo el edificio cristiano.

Esta es la dimensión del evangelio. Le guste o no a quienes, aunque sean creyentes, estén preocupados por criterios mundanos y, en consecuencia, quieran para su «héroe» los éxitos y satisfacciones del mundo. Esta es la paradoja cristiana. Estos son los indispensables «avi*sos* para navegantes», antes de emprender la singladura de los relatos pascuales de la Escritura. Como de costumbre, en el meollo de los versículos griegos encontraremos luces y sombras. Hallaremos, sin duda, buenas razones para creer, pero además para buscar y hacer precisiones, para ponderar los problemas, las críticas o las invitaciones a la duda.

Al final -nosotros, al menos, estamos convencidos- el- balance será positivo, pero no hasta el punto de no requerir esa «apuesta» que, como antes recordábamos, aparece inserta en la lógica de la fe. La fe es una apertura consciente al Misterio, después de que el empleo de todos *los* recursos de la razón haya demostrado que esto es lo más razonable que podemos hacer. Y ello a pesar de que, con frecuencia, las apariencias humanas parezcan aconsejar lo contrario.

Pero, ¿qué necesidad tendríamos de una Revelación si nuestros criterios para juzgar la historia y el mundo fuesen suficientes para comprenderlo todo? ¿No es acaso la visión cristiana del mundo, tan opuesta a nuestro sentir instintivo, la que nos confirma que nuestra necesidad de Cristo no debe ser señalada sólo con palabras sino también con el ejemplo de su propia vida terrena?

Metámonos ahora, y de lleno (como hicimos también en *¿Padeció bajo Poncio Pilato?)* en el análisis de los relatos evangélicos. Tras iniciar nuestro viaje, nos concederemos dentro de algunos capítulos una pausa para reflexionar -en perspectiva- sobre lo que está en juego en este tema.

III. UNA HISTORIA DE MUJERES.

La unidad de los relatos, el «bloque único» compuesto por las narraciones anteriores y posteriores a la Pascua, al que nos referíamos en el primer capítulo, está garantizado por un singular (mejor dicho, extraordinario, y ya veremos la razón de este obligado adjetivo) «hilo conductor» que enlaza al mismo tiempo, y sin solución de continuidad, los últimos capítulos no sólo de los sinópticos y de san Juan, sino de los *cuatro* evangelios. Y en consecuencia, de todas las tradiciones a ellos referidas.

Este «hilo» lo componen algunos nombres de mujer: son los mismos nombres que estuvieron hasta el último momento junto a la cruz; y que, después, acompañaron a José de Arimatea y Nicodemo en la apresurada sepultura.

Encontramos esos mismos nombres junto al sepulcro, al amanecer del día de Pascua y ante el propio Resucitado, para recoger las primeras palabras de su nueva existencia: María, madre de Jesús, María de Magdala, María de Cleofás, María, madre de Santiago el menor y José, Salomé, Juana y otras más. Estas son las protagonistas y las testigos discretas, piadosas y omnipresentes, primero en el drama y después en la gloria, manifestada a ellas y oculta para el mundo.

Para realizar nuestras consideraciones, para exponer hipótesis y hasta conclusiones, habrá que tener un poco de paciencia: la suficiente para reconstruir la «trama» de los relatos en torno al sepulcro. Pasemos a exponerla.

Es Juan el primero en presentar a las mujeres, en los comienzos de la fase final del suplicio de Jesús, inmediatamente después de la crucifixión y del reparto de sus vestidos entre los verdugos: «Estaban en pie junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás, y María Magdalena» (Jn 19,25).

En cambio, los sinópticos prefieren hablar de la presencia femenina, tras la muerte del ajusticiado y la confesión del centurión: "¡Verdaderamente éste era Hijo de Dios!» (Mt 27, 54).

Comenzaremos por *Mateo:* «Estaban allí, mirando desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle. Entre ellas se encontraban María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos del Zebedeo» (27, 55-56).

Escuchemos ahora a *Marcos:* «Había también unas mujeres que miraban desde lejos, entre las que estaban María Magdalena y María madre de Santiago el menor y de José, y Salomé, las cuales, cuando estaba en Galilea, le seguían y le servían; y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén» (15, 40-41).

Lucas no sólo es el narrador más escueto sino que también añade un detalle de su cuenta (lo resaltamos en cursiva) que lo distingue de los demás y sobre el que tendremos que reflexionar: «*Todos sus conocidos*, así como las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, estaban contemplando a distancia estas cosas» (23,49).

Si continuamos con los sinópticos, nos daremos cuenta de que el grupo de mujeres se detiene junto

al sepulcro para observar, pero seguramente también para ayudar, a José de Arimatea y Nicodemo en su piadosa tarea.

Traeremos también aquí los textos, en los que cada palabra tiene más que nunca un significado preciso y parece lanzarnos una señal.

Mateo: «y tras rodar una piedra grande a la puerta del sepulcro (José de Arimatea), se marchó. Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas delante del sepulcro (27, 60).

Marcos: «María Magdalena y María la de José observaban dónde era puesto» (15,47).

Lucas no sólo aumenta el número de mujeres, si bien no precisa **los** nombres, sino que anticipa la siguiente iniciativa femenina: «Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro, y cómo era colocado su cuerpo. Cuando regresaron, prepararon aromas y ungüentos, pero el sábado descansaron tal como preceptuaba la Ley» (23, 55-56).

Aquel sábado de silencio y de dolor marca la separación entre el antes y el *después*, entre la muerte y la resurrección, entre los dos momentos de un único misterio, sorprendentemente enlazados entre sí por la presencia femenina.

En efecto, aparentemente distintos, al menos en los detalles (como veremos posteriormente, parecen reflejar en su narración un tanto desordenada, la confusión y el miedo, primero, y la alegría y el júbilo, después, ante aquellos sorprendentes sucesos), los relatos pascuales de los evangelistas concuerdan al referirnos el decisivo papel de aquellas mismas mujeres a las que aludieron al describir la pasión y muerte de Jesús.

Veamos a continuación los detalles de aquella presencia femenina en la mañana de Pascua.

Para *Mateo*, «Pasado el sábado, en la madrugada del primer día de la semana, fueron María Magdalena y la otra María a ver el sepulcro» (28, 1).

En esto se produjo «un gran terremoto», descendió del Cielo un ángel y removió la piedra. Los guardias, puestos por el Sanedrín, se quedaron como muertos (28, 2-4).

«Pero el ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: "No temáis; ya sé que buscáis a Jesús, el crucificado. No está aquí porque resucitó, como había dicho. Venid a ver el sitio donde fue puesto"». A continuación, este ser celestial da instrucciones a las dos Marías: «Corred aprisa a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis. Mirad que os lo dije» (28, 5-7).

Prosigue Mateo: «Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, llenas de temor y gran alegría, y corrieron a dar noticia a los discípulos. De pronto les salió Jesús al encuentro y les dijo: "Dios os guarde". Ellas se acercaron, abrazaron sus pies y le adoraron. Entonces Jesús les dijo: "No temáis; id y anunciad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán"» (28, 8-10).

Para este primer evangelista, el papel de las mujeres finaliza aquí, con un «después de que ellas se marcharon…» (28, 11).

Sustancialmente análoga es la narración de *Marcos*, aunque con algunas variaciones. Para este

evangelista, las mujeres no son dos, como en el caso de Mateo, sino tres: «María Magdalena, María la de Santiago y Salomé» (16, 1). No menciona el terremoto, pues la piedra aparece ya removida. Aparece el ángel y repite más o menos las mismas cosas que hemos leído en Mateo, pero con algunas variaciones que no deben pasar inadvertidas para un análisis detallado y sobre las que tendremos tiempo suficiente de volver. Por ejemplo, en Mateo el ángel dice: «Corred aprisa a decir a sus discípulos…"; y, en cambio, Marcos dice: «Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro…» (16, 7).

Continúa el segundo de los evangelistas (aunque sea el primero en orden cronológico): «Saliendo, huyeron del sepulcro, pues quedaron sobrecogidas de temblor y espanto; y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (16, 8).

De acuerdo con muchos manuscritos, al llegar a este versículo 8 e interrumpe bruscamente el relato de Marcos. En los doce versículos siguientes (que fueron seguramente añadidos por la comunidad primitiva, pero que son aceptados, sin embargo, por todas las confesiones cristianas; y que ni siquiera faltan en la *Traducción del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*, la Biblia de los testigos de Jehová, que, pese a todo, tienen a gala diferenciarse de esos «reinos de la mentira" que, según ellos, serían las Iglesias cristianas «históricas»)… En estos versículos se dice, entre otras cosas: «Habiendo resucitado en la madrugada del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de la que había expulsado siete demonios *(véase este detalle que seguramente no es casual)*. Ella fue a anunciarlo a los que habían estado con él, que se encontraban tristes y llorosos. Pero ellos al oír que vivía y que ella lo había visto, no creyeron…» (16, 9-11).

Pasemos ahora a *Lucas*, a quien habíamos dejado en una especie de "anticipada» tristeza, en la preparación de «aromas y ungüentos», en el tiempo restante del viernes al sábado, cuando las mujeres «descansaron al como preceptuaba la Ley». En los versículos siguientes, el evangelista, en el que se perciben las resonancias de la predicación de Pablo, sigue sin dar nombres: «El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro, llevando los aromas que habían preparado…» (24, 1).

Los nombres de las protagonistas los da Lucas algo más tarde, en el momento de su apresurado retorno para dar la noticia a los discípulos: Eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago». Y añade a continuación: *«y las otras* que estaban con ellas, las que contaban estas cosas a los apóstoles» (24, 10). Continúa, por cierto, la tendencia de Lucas de relacionar a los pocos testigos con un grupo numeroso, en el que tan sólo da algunos de los nombres más significativos que evidentemente serían los más conocidos entre la comunidad cristiana primitiva.

Pero Lucas añade también otro detalle: no aparece un único ángel, como en los otros evangelistas sinópticos, sino que son «dos varones con vestidos resplandecientes» (24, 4). Después de haber escuchado el mensaje (con una especificación que sólo aparece en Lucas: «Como se asustaran e *inclinasen su rostro hacia el suelo…)*, «ellas se acordaron entonces de sus palabras, y regresando del sepulcro, anunciaron todo esto a los Once y a los demás (…), pero estas palabras les parecieron un delirio, y no las creían…» (24, 5, 8-9, 11).

Lucas es el único que relata el episodio de la aparición del Resucitado «de incógnito», descubierta tan sólo al final, a los dos discípulos que aquella misma mañana iban camino de Emaús. También en este pasaje, aparece una referencia al tema que ahora nos ocupa, cuando los discípulos dicen al desconocido: «Es verdad que algunas mujeres de las nuestras nos sobresaltaron, porque fueron muy temprano al sepulcro y, al no encontrar su cuerpo, volvieron diciendo que habían visto una aparición de ángeles, los cuales dicen que él vive…" (24,22-23).

El mismo Lucas (al que, como sabemos, se le atribuyen también los Hechos de los Apóstoles) emplea también otro extremo del «hilo conductor» femenino, que atraviesa los evangelios más allá del domingo de la Resurrección, para enlazar también de este modo con la comunidad cristiana después de la ascensión al Cielo de su Señor. Tras enumerar a los apóstoles de la Iglesia naciente, escribe: «Todos ellos perseveraban unánimemente en la oración, en compañía de algunas mujeres, y con María, la madre de Jesús…» (Hch 1,14).

Acudamos finalmente a *Juan* que, en los relatos pascuales, «es sintético porque -al dar por sabidos los relatos de los sinópticos- pretende precisar y suplir tan sólo en algunos puntos con su especial autoridad de testigo de los hechos» (G. Ricciotti). Como protagonista exclusiva de tales acontecimientos, el cuarto evangelista pone a María Magdalena. Recordemos que al final del evangelio de Marcos ella aparecía como la única testigo de la primera aparición. Por lo demás, no hay que olvidar que esta mujer aparece siempre en primer lugar en la relación de nombres dada por los sinópticos, tal y como acabamos de ver. Es una prioridad que, sin duda, tiene un significado preciso y que sirve para confirmar el papel decisivo que Juan especialmente le reconoce.

No es éste el momento de examinar una por una las discrepancias entre estos relatos y tratar de darles una explicación. Pero anticipemos algún detalle en lo referente a la exclusiva presencia de la Magdalena en el cuarto evangelista. Más allá de la intención de «esquematizar», por no decir de «simplificar», al centrar la atención sobre la principal protagonista, podemos reflexionar en torno a las hipótesis de Ricciotti y ortos muchos investigadores: «No cabe duda de que el camino al sepulcro no era demasiado largo, pero la razón por la que las mujeres emplearon bastante tiempo en el recorrido, la da precisamente Marcos (16, 1), y un poco antes, al decir que las piadosas mujeres, "pasado el sábado", es decir, aquella misma mañana, "compraron aromas para ir a ungirlo". Su piedad no había quedado satisfecha por los ungüentos que algunas de ellas habían preparado dos días antes y, de su propia cuenta, quisieron llevar una mayor cantidad, empleando un cierro tiempo en ir a comprarlos. Estas femeninas dilaciones resultaron excesivas para María Magdalena, la más generosa y apasionada de aquellas mujeres. Llegado un momento, ella se apartó poco a poco de sus atareadas compañeras, y llevada de su amor, corrió sola hasta el sepulcro: Llegó allí, tal y como dice Juan en perfecta concordancia con la primera indicación de Marcos, "muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro"… (Jn 20, 1)".

Se equivocaría -si estuviera pensando en nuestras costumbres, y no en las de los pueblos semitas del Oriente Medio en la antigüedad quien afirmase que, a aquellas horas de la madrugada, las tiendas tendrían que estar todavía cerradas. Aparre del hecho de que, en aquellos tiempos y lugares, la vida comenzaba mucho antes del amanecer, con el canto del gallo, los almacenes solían situarse junto a la vivienda del comerciante (a menudo se vendía y se dormía en el mismo local), y éste, en caso de necesidad, era llamado desde la calle para atender al cliente. Esto debía de suceder también, en aquella mañana del primer «domingo» de la historia -que, en aquel entonces, equivalía a nuestro "lunes», el primer día laborable después de la fiesta-, con la consiguiente pérdida de tiempo y el retraso de las otras mujeres sobre la impaciente María Magdalena.

Por lo demás, y volviendo al relato de Juan, María es la única (mejor dicho, la primera) en llegar al sepulcro y darse cuenta de que la piedra ha sido removida: «Echó a correr y fue a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: "Se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto"» (20, 2).

Señala, con toda razón, un biblista de nuestros días: «Aquel plural *(no sabemos)* que nos ha

conservado Juan, resulta un excelente vínculo entre este evangelista y los sinópticos; pues éstos se refieren a la visita de varias mujeres al sepulcro y aquél sólo habla de María Magdalena, pero le hace emplear el plural *no sabemos*, con lo que implícitamente se confirma lo afirmado por otros tres evangelistas. María Magdalena hablaba también en nombre de sus compañeras rezagadas, con las que posiblemente debió cruzarse mientras corría a buscar a Pedro».

Pedro y Juan (es decir, el propio autor del evangelio) corrieron al sepulcro y María les siguió, aunque no se diga de modo explícito. Pero la vemos después, según nos dice el último evangelista, mientras «estaba fuera, en pie, llorando junto al sepulcro» (20, 11). Aparecieron entonces dos ángeles (como en el relato de Lucas) y le hicieron esta pregunta: «Mujer, ¿por qué lloras?», y ella les respondió: «Porque se llevaron a mi Señor y no sé dónde lo han puesto» (20, 13).

Sigue uno de los fragmentos esenciales del evangelio, un texto fundamental que tendremos que leer en su integridad: «Dicho esto, se volvió hacia atrás y vio a Jesús en pie, pero no sabía que era Jesús. Jesús le dice: "Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?" Ella, pensando que era el hortelano, le dice: "Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo lo recogeré". Jesús le dice: "¡María!" Ella, volviéndose, le dice en hebreo: *'¡Rabbuni!':* que quiere decir "Maestro". Jesús le dice: "No me retengas, porque todavía no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles que subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios ya vuestro Dios". Fue María Magdalena a anunciar a los discípulos: "¡He visto al Señor!", y que le había dicho estas cosas» (20, 14-18).

Se percibe aquí de inmediato el extraordinario impacto de lo sobrenatural (un muerto -¡Y qué muerto!- que reaparece con vida y que anuncia que va a subir al Padre que está en el Cielo) y, al mismo tiempo, hay elementos casi como de reportaje, que dan al relato la sensación de «algo visto», de «relato veraz»: «se volvió hacia atrás» y «volviéndose (hacia él)”. Notemos que aquel “*¡Rabbuni!*», aquella palabra que, en expresión del evangelista, «en hebreo significa Maestro», es otro detalle de veracidad, una referencia evidente a un relato infinidad de veces repetido por aquella impetuosa mujer de Magdala.

Al igual que en otras ocasiones en el evangelio (“… le dijo: *¡Tálitha qum!*, que significa: "Muchacha, a ti te digo, ¡Levántate!"», Mc 5, 41; «…suspiró y dijo: *¡Effethá!*, que quiere decir: "¡Ábrete!"», Mc 7,34; entre otras expresiones, sin olvidar *Abbá* y *Amén)*, también en este caso la conservación del idioma original figura entre las principales garantías de veracidad del relato. El mantener un sonido, tal y como ha sido pronunciado, es una referencia expresa a que ha sido escuchado de viva voz de los protagonistas, es una señal de algo inolvidable, pues encierra en sí mismo la emoción trastornadora de la verdad.

Tal y como indicamos al comienzo del capítulo, había que plantear el tema y reconstruir la «trama» para poder así reflexionar sobre los detalles, para intentar demostrar la veracidad -la señal de historicidad y, por tanto, de credibilidad- de estos relatos finales que son el fundamento de todo el evangelio, y con él, de toda la fe cristiana.

Después de haber reconstruido, aunque sea a grandes rasgos, una presencia femenina que parece no sólo relacionar sino también fundamentar por entero el sencillo escenario del grandioso acontecimiento, estamos en condiciones de anticipar nuestra hipótesis. Si estos relatos no reflejan una realidad auténtica, nos encontramos claramente con algo que ha sido inventado. Mas una «falsificación» así resulta incomprensible, pues los relatos estarían afectados de un masoquismo que manifiestamente les llevaría a no resultar creíbles y a ser rechazados de inmediato. Antes bien, serían algo vergonzoso para la mentalidad de los antiguos.

IV. TESTIMONIOS INVÁLIDOS.

Al iniciar el análisis de los relatos de la Resurrección, hemos recordado que no hay separación, que no existe solución de continuidad entre éstos y los de la Pasión y Muerte. Los evangelistas que nos hablan del Gólgota y de la colocación de Jesús en el sepulcro son los mismos que se refieren a aquel «día posterior al sábado», a aquel primer *domingo -Dies Domini-* de la historia. Y es que el «misterio pascual» es un conjunto unitario: o se toma o se deja, o se acepta todo o se rechaza en su totalidad.

Pero también es un conjunto unitario al estar vinculado por ese «lazo femenino» al que hemos dedicado el capítulo anterior, reconstruyendo la continua presencia de mujeres -se nos da el nombre de alguna de ellas- desde la crucifixión hasta las apariciones del Resucitado. En nuestra reconstrucción, a través de los versículos de los cuatro evangelistas (discrepantes en algunos detalles pero coincidentes en la construcción de la trama), veíamos cómo las mujeres son testigos de *todo:* de la muerte de Jesús, de su sepultura, de su resurrección y de las primeras palabras de su nueva existencia.

Tan sólo las mujeres estuvieron presentes en los lugares de donde los hombres huyeron, o bien se escondieron en sus casas, dominados por la tristeza o paralizados por el miedo. Decíamos además: «Si estos relatos no reflejan una realidad auténtica, nos encontramos claramente con algo inventado. Mas una falsificación así resulta incomprensible, pues los relatos estarían afectados de un masoquismo que manifiestamente les llevaría a no resultar creíbles».

En efecto, basta con conocer, aunque sea sólo superficialmente, la poca estimación en que se tenía a las mujeres en el antiguo Oriente semita (y no sólo allí sino en todas las culturas coetáneas), para apreciar la falta de rigor de los numerosos y acreditados críticos, que consideran -y más aún en este caso- los relatos de las apariciones como «construcciones apologéticas de los redactores de los evangelios».

«El judaísmo es una religión únicamente de hombres», recuerda Charles Guignebert que, sin embargo, y contradiciéndose, niega la autenticidad de estos textos, basados todos ellos en testimonios de mujeres. Hasta tal punto era «machista» aquella religión, que ignoramos un buen número de los nombres femeninos del antiguo Israel, pues eran nombres referidos a la irrelevante rutina de la vida privada, y no a la historia, y no debían, en consecuencia, perturbar el contenido de los documentos importantes.

Pero sobre todo -y aquí es lo que más nos interesa- las mujeres no podían ser testigos en ningún juicio o proceso. Porque, como dice el libro de los Proverbios, «son necias, alborotadas, todo simpleza» 9 13), o porque, como aconseja el Eclesiastés o Cohelet, «he hallado que la mujer es más amarga que la muerte, porque ella es como una red» (7, 26).

¡Y sin embargo, las que en Israel no podían dar testimonio de nada, en el evangelio dan testimonio de todo! ¡Son precisamente palaras de mujer las que fundamentan la veracidad de todo el Nuevo Testamento!

Por otra parte, los evangelios, desde el principio hasta el fin, se configuran en torno a testimonios inválidos según la Ley judía. Como narra Lucas en su segundo capítulo, los pastores son los primeros en ver al Mesías, advertidos previamente por un ángel; y son estos mismos pastores los que «al verlo,

dieron a conocer lo que se les había di- ha acerca de este niño» (2, 17). Son llamados, por tanto, a dar un testimonio decisivo.

Pero al igual que las mujeres, tampoco los pastores podían prestar testimonio válido, pues ningún tribunal en Israel habría dado por Quenas sus declaraciones. Bien fuera porque se les considerara «impuros» por su mismo oficio, que conllevaba el riesgo de zoofilia, castigada con la pena de muerte; bien porque fueran sospechosos de continuos engaños, sobre todo por la posibilidad de que llevaran a pastar a sus animales a los pastos de los vecinos. Llama todavía más la atención este detalle: en este evangelio se llama a dar testimonio del nacimiento del Mesías a quienes, como los pastores, no podían hacerlo, según la ley, pues debió de referirse a su presencia una mujer, la propia madre de Jesús, única persona presente junto con José ('éste ya habría muerto seguramente, en la época de redacción de los evangelios) y el Niño. En definitiva, aquella fue una reunión de «incapaces», de «no autorizados”: unos pastores, una mujer…

¡Así pues, esta historia iniciada con el anuncio de un nacimiento al que ningún circunciso y temeroso de Dios podía dar crédito, finaliza de idéntica manera, con unas voces femeninas indignas de ser escuchadas, indignas de todo crédito y al margen de la Ley!

En sus *Antigüedades judaicas*, el historiador judío Flavio Josefa, que es prácticamente contemporáneo de Jesús (nació siete años después de su muerte), insiste en las rígidas tradiciones vigentes, entonces y siempre, en Israel: «Los testimonios de mujeres no son válidos y no se les da crédito entre nosotros, por causa de la frivolidad y la desfachatez que caracterizan a este sexo».

Por tanto, en los evangelios -sin excluir a ninguno de los cuatro, tengámoslo presente-, hay una muy evidente «discontinuidad» o contradicción respecto de las exigencias de una Iglesia que se dirige, en primer lugar, a los judíos (“seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria», y tan sólo después «hasta los confines de la tierra», según señala el propio Resucitado en Hch 1, 8), pero al mismo tiempo, ofrece unas cartas de presentación que en Israel eran totalmente improcedentes. Una actitud inexplicable, aunque así lo hubieran decidido los redactores de los evangelios y no viniera ya impuesta -como evidentemente fue así- por una desconcertante realidad de hecho, pues la comunidad cristiana primitiva no era menos «machista» que el ambiente del que provenía.

Frente a la actitud realmente «escandalosa» de Jesús (y que narran los evangelios, pues no pueden hacer otra cosa), está la actitud más tradicional de Pablo, el cual ha anunciado que, en Cristo, «ya no hay ni hombre ni mujer», pero que no llega hasta el extremo de reconocer a la palabra de las mujeres el mismo valor que a la de los hombres: «Como en todas las Iglesias de los santos, las mujeres en las asambleas callen, pues no les están permitido hablar; sean, por el contrario, sumisas, *como dice también la Ley*. Si desean aprender algo, pregunten en su casa a sus maridos, pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea» (2 Cor 14,34-35).

En 1945, entre las arenas egipcias de Nag Hammadi, fueron descubiertos los restos del llamado «evangelio capto de Tomás», una especie de antología de máximas apócrifas (aunque algunas, al parecer, serían auténticas) atribuidas a Jesús en una época muy próxima a él. El último de los fragmentos dice lo siguiente: «María no debe estar con nosotros porque las mujeres no merecen vivir». Esto es lo que dice Pedro, pero Jesús le responde: «Yo la guiaré para que se convierta en un hombre, para que sea un espíritu vivo igual a los hombres. Porque (solo) la mujer que se haga hombre entrará en el reino de los Cielos».

¡Todo comentario nos parece superfluo, pues la María que Pedro quiere expulsar (y que Jesús, como

remedio de su inferioridad, quiere transformar en «hombre») es, en este fragmento del seudo Tomás, Maria Magdalena!

Por lo demás, siempre serán inútiles todas las tesis, todos los intentos de explicar por qué la comunidad primitiva nos transmitió los evangelios tal y como los conocemos.

No hay otra explicación que la escrupulosidad en querer respetar verdad de los hechos. Se quiera o no. Incluso al precio de arriesgar la credibilidad en lo que es precisamente el mensaje central de la fe.

Puede suceder incluso que, a lo largo del apéndice del final del evangelio de Marcos, en aquellos doce versículos antes aludidos y que seguramente se redactaron en un segundo momento, aparezca una especie de protesta inconsciente. El redactor se ve obligado a admitir que Jesús ha reservado su primera aparición (que es el fundamento de la propia Iglesia) no sólo a una mujer sino sobre todo a una que ha ido antes una histérica o una endemoniada, o quizás una prostituta. Y hasta lo dice, como si fuera una especie de desahogo por tener que admitir una realidad que debería haber sido diferente: «Habiendo resucitado en la madrugada del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, *de la que había expulsado siete demonios…”*. De ahí que resulte natural añadir a continuación: «Ella fue a anunciarlo a los que habían estado con él, que se encontraban tristes y llorosos. Pero ellos al oír que vivía y que ella *(¡-Sólo faltaría añadir «precisamente ella»!)* lo había visto, no creyeron» (Mc 16, 9-11).

¿Inventó la comunidad, por conveniencia, unos textos que ella misma se hubiera mostrado reacia a admitir? Casi parece que estuviera diciendo: «Así fue como sucedió… ¿Qué otra cosa podemos hacer?»,

Ya vimos anteriormente que Lucas al inicio de su evangelio había tenido que introducir como testigos a personas no aceptadas por ningún tribunal, como los pastores, y que en la parte final tiene que narrar la huida de los hombres y la valentía de las mujeres; de aquellas mujeres sobre las que ironizaba la Escritura: «Una mujer fuerte, ¿quién la encontrará?» (Prv 31, 10). Lucas se ve forzado -al igual que los demás evangelistas- a admitir hechos que contradicen en diversos modos todo lo que la Ley, los Profetas y la tradición escrita y oral de Israel señalaban o prescribían.

Así pues, Lucas intentó (no parece haber otra explicación posible) aliviar algo el escándalo, al describir el grupo de personas dolorosas al pie de la cruz: *«Todos sus conocidos*, así como las mujeres que lo habían seguido desde Galilea, estaban contemplando a distancia estas cosas» (23,49). ¿Quiénes son esos «conocidos» si Lucas, al igual que los otros evangelistas, nos ha narrado la fuga nada honrosa de los hombres, con la excepción de Juan (pero de él únicamente habla el evangelio que lleva su nombre)? ¿Quiénes son esos «conocidos» -que además son *todos*- si el propio Lucas parece olvidarse enseguida de ellos, al escribir que sólo las mujeres estuvieron con José de Arimatea hasta el momento final de la sepultura («Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás…»), y que tan sólo gracias al testimonio de ellas se conoció cómo y dónde fue sepultado Jesús: «y vieron el sepulcro, y cómo era colocado su cuerpo…»? (23, 55). Si realmente hubo también hombres al pie de la cruz, si de verdad no huyeron todos, con la única excepción del «discípulo a quien Jesús amaba», ¿por qué no estaban allí ahora, ayudando en la apresurada y penosa labor de la sepultura?

La probable inserción de «los hombres» en el pasaje de Lucas («Todos sus conocidos») hay que compararla con la predicación de Pablo quien al recoger el *kérygma*, el mensaje, tal y como era proclamado en el momento de su conversión, no parece encontrar en él -sin duda, por los embarazosos motivos de credibilidad a los que nos referíamos ningún rastro de las apariciones del Resucitado a las

mujeres.

Es más, en ese *kérygma* que Pablo recoge (seguramente antes de la composición definitiva de los evangelios, en los que, en honor a la verdad, la narración de los hechos será reconstruida en su integridad), se presenta la sucesión de las apariciones de un modo conforme a las exigencias de la comunidad y de su jerarquía: «Porque os he transmitido en primer lugar, lo que a mi vez he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que *se apareció a Cejas y luego a los Doce*. Luego se apareció a más de *quinientos hermanos* a la vez… Después se apareció a Santiago, y más tarde a todos los Apóstoles; y el último de todos, como a un abortivo, se me apareció también a mí…» (I Cor 15,3-8).

¡Así deberían haber sido las cosas: primero, la jerarquía, luego, la base de la comunidad: y en todos los casos, siempre los hombres (los quinientos» eran «hermanos», no hay ningún rastro de hermanas)! De esta manera la Iglesia naciente protegía su respetabilidad y sus títulos de crédito.

Pero esta Primera Carta a los Corintios, en la que confluyen lo que Pablo transmite y lo que «a su vez ha recibido», se escribió a comienzos de la década del 50: antes -como ya dijimos- de que se redactaran los evangelios. Cuando fueron redactados, contaron la embarazosa verdad, aunque chocara con las exigencias apologéticas. Los recuerdos precisos de quienes habían vivido aquellos días y horas inolvidable, terminarán por prevalecer, quizás al precio de discusiones, enfados y hasta de las necesidades de la misión apostólica, que no podía ser estorbada por testimonios inválidos como los de las mujeres.

«Ridículo». Este adjetivo es quizás muy usado pero, para quien Haga una reflexión imparcial, no hay otro que me venga a la memoria para definir los esfuerzos de muchos críticos empeñados en ver «exigencias apologéticas» en los relatos de la Resurrección, fundamentados todos ellos en el ir y venir de unas mujeres valientes y piadosas mientras los gloriosos apóstoles, las columnas de la fe, brillan por su ausencia.

Realmente parece «ridículo» David Daube -un nombre entre mil- un exégeta de nuestro tiempo, convencido de que en los evangelios existe, de modo constante, «la tendencia a atenuar los rasgos infamantes de la muerte de Jesús». Para Daube, las mujeres en el sepulcro junto a José de Arimatea, provistas de aromas y ungüentos, se insertan en el objetivo de «quitar a la sepultura su aspecto ignominioso».

Resulta bastante sencilla -y con un apunte justificado de irónica compasión- la réplica del gran biblista Josef Blinzler: «No se entiende entonces la razón de que, en los relatos de la Pasión, se hayan conservado detalles que colocan a Jesús en una situación mucho más infamante que la derivada de la falta de unción del cadáver. Lo que realmente preocupaba a la comunidad era que aquél al que veneraban como Mesías e Hijo de Dios hubiera encontrado la muerte de los malditos en el patíbulo de los criminales. Frente a aquel hecho denigrante, la cuestión de haber sido o no ungido antes de ser puesto en el sepulcro no era demasiado importante».

Entonces, ¿por qué iba a ser ungido por mujeres? ¿Por qué el «interés apologético», si de veras existió, no se encaminó a narrar unas honras fúnebres practicadas por los apóstoles en persona? Destacar el papel de las mujeres, algunas de ellas con un pasado bastante sospechoso, sólo servía para subrayar la ausencia de quienes habrían tenido que estar allí y no estaban, nada menos que los que fueron conocidos desde el principio como «las columnas de la Iglesia».

Surge aquí, a propósito, una pregunta: ¿nadie ha advertido que, durante la sepultura, los evangelistas no dicen nada de que las mujeres prorrumpieran en «lamentaciones»? Según una tradición persistente todavía en los países mediterráneos, en Israel las mujeres de la familia de un difunto -acompañadas a menudo de profesionales contratadas *ex profeso*- recitaban un «lamento» fúnebre ante el cadáver. Y sin embargo, estos mismos evangelistas que habrían hecho entrar en escena a personajes femeninos para «embellecer» y hacer menos infamante la sepultura del héroe, omiten -sin excepción alguna- toda referencia a un acto de homenaje que se hacía a todos los difuntos y que precisamente realizaban las mujeres.

¿Por qué no se mencionan esas lamentaciones rituales? Porque -en esto coinciden las leyes romana y judía- estaban prohibidas para los condenados a muerte. Si se hubieran mencionado en este caso en función de esa apologética que arroja sospechas sobre los textos, estaríamos claramente ante una falsedad histórica.

Así pues, no sólo en lo que dicen sino también en lo que callan, los evangelistas demuestran ser fieles a la memoria de lo que realmente había sucedido.

Volviendo de nuevo a los biblistas que se arriesgan a quedar en ridículo, situaremos entre ellos a Loisy. Para éste, el grupo de mujeres que, al pie de la cruz, asiste a la terrible muerte del Maestro, «responde a un simbolismo evidente, sin preocupación alguna por la verosimilitud».

No se nos dice la razón de la «evidencia» del «simbolismo»: *ipse dixit*, lo ha dicho el exégeta «crítico», el biblista «independiente» y, en consecuencia, hay que aceptarlo. Pero quien no esté dispuesto a aceptar estas afirmaciones tajantes, se dará cuenta -además de lo absurdo del «simbolismo» que, por las razones que hemos visto, sería auto-perjudicial- de que es completamente verosímil que las mujeres pudieran estar allí si lo deseaban. Sabemos que el derecho romano ordenaba vigilar a los parientes y amigos del crucificado, por temor a que cualquiera de ellos, por medio de una lanza o una espada, pusiera fin a los sufrimientos del desgraciado. Pero los soldados, que tenían que estar allí obligatoriamente hasta la muerte del condenado, mantenían a los hombres a una cierta distancia de seguridad aunque no impedían que las mujeres se acercaran lo suficiente (lo sabemos por fuentes antiguas) como para mantener un diálogo entre ellas y el crucificado. ¿Donde está, entonces, la «inverosimilitud», que Loisy da por supuesta?

Quizás también se arriesgue a quedar en «ridículo» otro de los «grandes críticos», Rudolf Bultmann, otro de aquellos profesores alemanes,, que nunca salieron de sus bibliotecas y que, sin embargo, estaban convencidos de conocer y poder clasificar «científicamente» lo que pasaba por la cabeza de los «mitólogos» y «apologistas» del Oriente Medio de la antigüedad. En sus dudosas observaciones, Bultmann, un cristiano protestante, clasifica a las mujeres en el sepulcro durante la mañana de Pascua y a las apariciones del Resucitado con la etiqueta de «leyendas apologéticas». También le hace eco su discípulo, Gunther Bornkamm, que en alguna ocasión disiente del radicalismo escéptico de su maestro, y que escribe: «Evidentemente se trata de leyendas incorporadas tardíamente a la tradición».

Pero, ¿de qué «apologética» estamos hablando, por favor? Son unas leyendas apologéticas bastante curiosas si, como era de esperar, servían para dar rienda suelta en la antigüedad a los comentarios sarcásticos de un Celso quien afirmaba textualmente que «los galileos creen en una resurrección atestiguada tan sólo por algunas mujeres histéricas».

No deja de ser curioso el método de razonar de un Bultmann, para quien estas «invenciones» tendrían su origen en el hecho de que, citamos textualmente, «las mujeres eran necesarias, porque no se podía introducir en escena a los discípulos huidos». Realmente aquí se vuelve a tropezar en el ridículo más absurdo. Y es que, para este investigador alemán, es una «invención» incluso la huida de los discípulos. Así pues, para justificar esta «invención», ¿se inventó otra que, por lo demás, contribuía más a agravar el problema que a resolverlo?

Por otra parte, y admitiendo la hipótesis de unos textos construidos a capricho, alguien podía haber hecho intervenir, para certificar la resurrección, en la mañana de Pascua al propio dueño del sepulcro, José de Arimatea. ¡Un hombre, un personaje, una persona autorizada de cuya palabra nadie tendría que burlarse!

¿Por qué (con mucha mayor utilidad y lógica) no se hizo intervenir a un Pedro vuelto a su condición animosa y viril después de su llanto por las negaciones, último episodio recogido en los evangelios antes de que fuera corriendo al sepulcro, si bien fue *después* de María Magdalena? ¿Acaso no señala Pablo que Jesús «se apareció a Cefas y luego a los Doce»?

Bultmann sabía muy bien que la propia *Formgeschichte,* el método exegético de la «historia de las formas», que él lleva hasta las más extremas consecuencias, ha confirmado -de acuerdo con el pensamiento de la comunidad cristiana primitiva- que la primera aparición del Resucitado tenía un gran sentido simbólico, es lo que los alemanes llaman *die kirchengründende Christophanie,* la cristofania que es el fundamento mismo de la Iglesia. Por lo demás, lo confirma también el mencionado *kérygma* de la Primera Carta a los Corintios, que no por casualidad emplea, para designar a Simón Pedro, el término «Cefas", la cabeza, la piedra sobre la que se fundamenta el conjunto de la fe. ¿Por qué sería la apologética la que habría llevado a los redactores de los evangelios a anteponer como «piedra» a una mujer y luego a un grupo de mujeres, «las cuales siempre tuvieron una pésima acogida entre los primeros cristianos como testigos de la Resurrección» (Xavier Léon-Dufour)?

Bultmann y sus discípulos sabían que no existe ninguna posibilidad de encontrar una justificación aceptable de los textos, tal y como aparecen, ni siquiera a base de referencias a ese mundo griego en el que él, según tantos críticos, se habría elaborado la supuesta «sustancia" evangélica.

Pero en el mundo griego el testimonio de las mujeres tampoco tenía valor y la condición femenina era mucho más despreciable que en Israel, donde, al menos a nivel teológico, la mujer, pese a ser inferior, había sido creada por Dios en pie de igualdad con el hombre. Para la cultura griega, la mujer era tan sólo un «contenedor» para perpetuar la especie. Tener relaciones con ella, era, ante todo, un *deber.* En cambio, para el *placer,* se prefería la compañía masculina, para practicar lo que, no por casualidad, se llama «amor griego».

Panfilo Gentile se encuentra entre los más destacados divulgadores italianos de la crítica radical, demoledora de la historicidad del Nuevo Testamento. Sin embargo (quizás porque también es periodista y está, por tanto, habituado a prestar atención a los hechos) parece apartarse de las fantasías que algunos especialistas presentan como ciencia.

Escribe el muy laico y agnóstico Gentile: «El relato de la aparición del Resucitado a María Magdalena no sólo no sirve a intereses apologéticos sino que contrasta con la tendencias predominantes en la apologética cristiana. Se da prioridad en las apariciones a una mujer. Hay que destacar que en el espíritu del movimiento cristiano primitivo, la visión del Resucitado constituía un título de enorme valor.

A ella se acompañaba la investidura de la misión apostólica; en ella se fundamentaba la autoridad del apóstol. La prioridad misma de la aparición constituía un signo de orden jerárquico. Sin embargo, la tendencia de la apologética era la de reservar una posición de especial autoridad a Pedro y, en consecuencia, se designaba a Pedro como el rimero al que Cristo había otorgado el honor de aparecérsele tras la resurrección. De hecho así lo presenta Pablo en la relación de la Primera Carta a los Corintios. La narración evangélica no se ajusta a esta exigencia y confiere, en cambio, a María Magdalena el privilegio de haber visto la primera a Jesús resucitado, desautorizando así a Pedro y al colegio apostólico».

Esto es lo que habría que examinar en primer lugar, antes de bajar al terreno de debates de mínimo interés sobre las discrepancias entre los relatos pascuales, pues el «hilo conductor» femenino garantiza de inmediato su estructura esencial.

Citemos, una vez más, la observación de alguien fuera de toda sospecha, el ilustrado Jean-Jacques Rousseau: «Señores, algo así no se inventa».

V. «LOCURA PARA LOS GENTILES»

Acabamos de ver en los capítulos anteriores que hay demasiadas mujeres en los relatos de la Resurrección. Una presencia que en opinión de sus contemporáneos -no sólo los judíos sino cualesquiera otros representantes de las culturas de la Antigüedad, sobre todo las orientales- hacía inválido el testimonio y lo descalificaba por completo. Como ya hemos dicho antes, solamente si creemos que se trata de un caso de querer perjudicarse a sí mismo, podremos pensar en unos textos evangélicos manipulados o incluso «inventados».

Esas mujeres, por tanto -y teniendo en cuenta la necesidad de la comunidad cristiana de demostrar credibilidad-, no tendrían que haber estado allí. Incluso falta entre ellas la Mujer que sí tendría que haber estado.

Escuchemos al padre Marie-Joseph Lagrange, el gran biblista: «La piedad de los hijos de la Iglesia asegura que Cristo resucitado se apareció en primer lugar a su Santísima Madre, a aquella que le había alimentado con su leche, que le había educado durante su infancia, que le había presentado al mundo durante las bodas de Caná, pero que no volvió prácticamente a aparecer hasta el momento de estar al pie de la cruz. Si Jesús les consagró exclusivamente treinta años de vida oculta a ella y a San José, ¿por qué no iba a tener, para ella sola, el primer instante de la vida oculta en Dios de su Unigénito?»

Como puede verse, también el exégeta se sorprende y se resigna un tanto a contrapelo (“Obedezcamos, por tanto, a una disposición querida por el Espíritu Santo y dejemos esta primera aparición de Jesús, que los evangelios no relatan, a las almas contemplativas…”, dice Lagrange a continuación) ante la ausencia incomprensible de referencias a una aparición a la Madre. Por lo demás, resultan incomprensibles las otras presencias femeninas.

¿Por qué no Pedro, y sí, en cambio, María Magdalena? Y si, en definitiva, tenía que ser una mujer, ¿por qué ésta de la que «había echado siete demonios» y no Aquella a la que el arcángel anunciador del nacimiento del Mesías, había saludado con un «Salve, llena de gracia, el Señor es contigo»?

Pero antes de descender a los detalles, continuaremos analizando, a vista de pájaro, esta Resurrección en la que la propia fe cree y se fundamenta.

Al observar esta realidad fundamental en su conjunto, nos preguntamos por su origen: ¿son verdaderos la aceptación y el relato de una realidad imprevista y desconcertante para los propios discípulos de Jesús? ¿O no será acaso -como sostienen tantos críticos- una especie de renuevo misterioso de las profecías judías o de los mitos paganos? En efecto, los investigadores ajenos a la fe (pero también, desde hace algunas décadas, especialistas que se confiesan cristianos) han buscado siempre «modelos» que habrían llevado a la comunidad cristiana primitiva a crear la historia de un Mesías muerto y resucitado.

Así pues, nos encontraremos antes o después, de modo casi inevitable, con las expectativas proféticas de Israel, algo que tarde o temprano «tenía que» ser creído o anunciado por algún grupo judío; o con la aceptación de un «modelo» de muerte y resurrección habitual en ese mundo griego en el que habría surgido realmente el cristianismo. Así se expresan muchos críticos.

En los próximos capítulos nos referiremos a las profecías judías. Por lo demás, en nuestro libro anterior sobre la Pasión y Muerte de Jesús, tuvimos ocasión de ver que los evangelios no se derivan de ellas. Otro tanto tendremos que decir, con las referencias en la mano, en todo lo referente a los relatos de la Resurrección.

Por el momento centraremos nuestra atención en la supuesta derivación de la fe cristiana a partir de mitos religiosos ajenos a la dimensión del judaísmo.

Las teorías sobre el origen pagano del cristianismo tuvieron un momento de particular esplendor en las décadas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando estaba de moda una disciplina surgida precisamente entonces y a la que se dio el nombre de «historia comparada de las religiones». Una ciencia que era sobre todo de origen alemán, y no por casualidad. Después de 1870, y tras haber derrotado a Austria y Francia, Prusia unificó en torno a sí a Alemania, hasta entonces fragmentada en una constelación de estados y pequeños estados. Se realizó así la unidad política y económica de lo que se llamaría el «segundo Reich». Convertida en la primera potencia europea, y con ambiciones de alcance universal, aquel imperio -que terminaría desastrosamente en 1918, al término de la Primera Guerra Mundial, para dar lugar más tarde a un «Tercer Reich» que terminó como es sabido- se entregó a una política cultural de gran envergadura, al financiar generosamente expediciones arqueológicas alemanas en el Mediterráneo y en el Oriente.

Así pues, la atención de los sabios -primero, en Alemania y después, en las universidades de los demás Estados occidentales- fue atraída por los resultados, con frecuencia espectaculares, de las excavaciones. Quedaron también impresionados los investigadores de los orígenes del cristianismo, los biblistas y exégetas, que comenzaron a hacer comparaciones entre el Nuevo Testamento y el mundo de la Antigüedad cuyos restos desenterraban sus colegas arqueólogos. A esto había que unir el trabajo metódico y muy organizado de los orientalistas y expertos en estudios clásicos de las universidades alemanas, marcadores de directrices en todo el mundo. Así surgió la «historia comparada de las religiones» que, como su nombre indica, «compara» la historia de Jesús con la de otros «dioses» antiguos.

El nacimiento y enérgico desarrollo de esta «escuela» es un ejemplo, entre otros, de cómo las explicaciones autocalificadas de «científicas», «objetivas» o incluso de «definitivas» del misterio son en realidad, con frecuencia, el producto de los círculos culturales, por no decir de las modas o las orientaciones sociales o políticas del momento. Una razón más para tomarse en serio a estos especialistas sólo de vez en cuando, pero no en lo que tengan de trágico… También en aquella ocasión una infinidad de profesores universitarios aseguraban haber «demostrado», a base de gruesos volúmenes recargados de anotaciones, que el origen del cristianismo había sido a la vez arbitrario y misterioso.

Superada desde hace tiempo la fascinación originada por los descubrimientos de aquella época, los estudios de una cierta entidad no toman demasiado en consideración aquellos resultados, que entonces se consideraban como definitivos. Pero valdrá la pena hablar de ellos, teniendo en cuenta que reaparecen de continuo a nivel de divulgación y que también han dejado su impronta en no pocas publicaciones con pretensiones científicas.

En resumen, la *Religiongeschichte,* la «historia de las religiones» afirmaba que el hecho de la resurrección atribuida a Jesús el Nazareno era tan sólo una imitación, un calco de las muchas historias de resurrecciones de muertos tan abundantes en los mitos paganos, sobre todo en los griegos.

¿Hubo apariciones impactantes, «reales» del Crucificado en los orígenes de la fe cristiana? En absoluto -respondían los sabios de la Alemania guillermina, con amplias resonancias en Europa y en las Américas-, pues se trataba tan sólo de una vulgar imitación, surgida entre las callejuelas de las ciudades mediterráneas, de un concepto de muerte y resurrección muy común entonces, sobre todo en el Próximo Oriente influenciado por la cultura griega.

Para probar sus afirmaciones, sacaban a la luz nombres antiguos olvidados incluso por quienes cursaron estudios clásicos en la enseñanza media: Heracles-Hércules que sacó del Hades a la reina Alcestes que quiso morir en el lugar de su marido, Admeto, rey de Tesalia; en la propia Tesalia, la maga Eritone que resucitó a un soldado, el cual predijo a Sexto Pompeyo el éxito en la batalla de Farsalia; Apolonio de Tania (contemporáneo, entre otros, de Jesús) que devolvió la vida a una muchacha; el sacerdote egipcio Zacla, auténtico especialista en volver a levantar a los muertos. Y así otros tantos ejemplos, bastante conocidos antes del renovado interés originado por la pasión por la Antigüedad que existía a finales del siglo XIX, pero que eran analizados desde un nuevo enfoque para explicar el misterio del evangelio.

Se recordó de este modo, entre otras cosas, que en las obras de Plinio, en los treinta y siete libros de su *Naturalis historia,* se habla de muchas «resurrecciones»: Aviola, Lamia, Celia Tuberón, Corfidio, Galieno… El mismo Platón habla de un tal Pompilio de Fera que yacía, dado por muerto, en el campo de batalla y que se puso en pie al contacto del fuego encendido junto a él para quemar los cadáveres. Está también la repetida leyenda que circuló entre los pueblos de la Antigüedad de que Esopo, el gran fabulista, habría vuelto a estar entre los vivos después de su muerte; e incluso el emperador Nerón habría podido escapar del Hades, sin que se supiera cómo, reapareciendo más caprichoso y cruel que nunca: éste es el célebre mito de *Nero redivivus.*

Pero estos descubridores de precedentes de la resurrección de Jesús, no tuvieron en cuenta -entre otras muchas cosas- una escena del Nuevo Testamento, correspondiente al capítulo 17 de los Hechos de los Apóstoles, una escena verdaderamente histórica pues aparece revalidada por el criterio de «discontinuidad». En efecto, ningún cristiano, y menos todavía el autor de los Hechos, habría inventado una situación tan embarazosa para Pablo, el venerado Apóstol de los gentiles.

Tras llegar a Atenas, Pablo tuvo que hacer violencia a su carácter de judío impetuoso, acostumbrado a anunciar de manera directa, y sin contemplaciones, el «escándalo y la locura» del Crucificado vuelto a la vida. En la «ciudad luz» de la Antigüedad, en el núcleo mismo de la cultura griega, Pablo intentó presentar la Buena Nueva adaptada a las formas de la cultura local, llegando incluso (por primera y última vez en su vida, que nosotros sepamos) a citar los versos de un poeta pagano y utilizando modismos desacostumbrados en él. En definitiva, intentaba por todos los medios atraerse a sus oyentes. Hoy diríamos que entabló un «diálogo» o que practicó la «inculturación»…

Sin embargo, sólo consiguió llegar a un determinado punto de su discurso; éste concluyó cuando iba a revelar abiertamente cuál era el centro de su predicación: «…porque ha fijado el día en el que ha de juzgar a la tierra con justicia por medio del hombre que ha destinado para ello, *dando fe ante todos al resucitarle de entre los muertos…»*

Pero ésta fue la reacción inmediata, tal y como fue recogida por el autor -Lucas, secretario de Pablo, según una reiterada tradición- del texto: «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaron y otros dijeron: "Ya te oiremos sobre esto en otra ocasión". Así salió Pablo en medio de ellos»

(Hch 17, 31-34).

Esta reacción ateniense es particularmente significativa: el Areópago (la «colina de Ares-Marte») era el más importante tribunal par~ los asuntos de índole religiosa; y los «areopagitas», sus miembros, eran en el conjunto del imperio romano probablemente los hombres más expertos en todas las religiones, que en Atenas encontraban además un terreno muy fértil. Unas personas, en consecuencia, habituadas a tratar con todos los credos, a no sorprenderse de nada. Sin embargo, al llegar a la palabra «resurrección» se interrumpe el discurso y ni siquiera proceden contra aquel peculiar individuo, al considerarlo de una ingenuidad que raya en el patetismo. Por tanto, le dejan marchar, pues le toman por necio.

¿Por qué este fracaso? En otras ocasiones, la predicación de Pablo acabó en desórdenes y violencias; pero nunca, como en este caso, en el ridículo. Y sin embargo, estamos en la capital de esa misma cultura productora de abundantes mitos de resurrección según los expertos de la *Religiongeschichte* durante los siglos XIX y XX.

Lo cierto es que la idea misma de un hombre resucitado de entre los muertos era extraña, por no decir absurda, para el mundo griego. Lo dice Esquilo en boca de uno de los personajes de sus tragedias: «Una vez que el polvo absorbe la sangre de un muerto, ya no hay ninguna clase de resurrección».

Los griegos tenían una imagen del hombre, heredada después por una determinada teología cristiana, con el riesgo evidente de alejarse de lo que verdaderamente significaba esto para los judíos. Para Israel, el hombre es una unidad inseparable de cuerpo y alma, de materia y espíritu. No puede, por tanto, existir otra resurrección que la del hombre en su totalidad. Por el contrario, para los griegos, el hombre es el resultado de una suma: cuerpo+alma, materia+espíritu. Son dos realidades distintas, yuxtapuestas, y a menudo enfrentadas entre sí. En cualquier caso, en las culturas de influencia griega no es concebible una resurrección que incluya también el cuerpo. En consecuencia, sólo sería aceptable una inmortalidad espiritual, una supervivencia del alma.

Pero todavía hay más. Si el instinto de los griegos se rebelaba ante la idea de un hombre «corriente» que saliera del sepulcro con su carne, huesos y alma, ese mismo instinto condenaba al ridículo (como Pablo pudo comprobar, a costa suya, en Atenas) a quien hubiese anunciado nada menos que la resurrección de un dios. Un dios inmortal por naturaleza no puede morir y, por tanto, no puede resucitar. En efecto, si examinamos el listado de «resurrecciones» citadas anteriormente y que son proclamadas por la «historia comparada de las religiones» como posibles modelos para el cristianismo, veremos que no hay ningún ejemplo en el que una divinidad haya sido protagonista «pasivo», es decir, que haya resucitado. Los dioses no resucitan; y como mucho podrían, con los límites ya señalados, resucitar a otros.

Pero -y es muy importante no olvidarlo- incluso en esos casos de intervención sobrenatural, el mito se refiere, más que a una resurrección propiamente dicha, a la reanimación de una persona en estado de inconsciencia y no de muerte. Porque cuando llega realmente el fin, cuando el cuerpo es afectado, tan sólo puede sobrevivir el alma. Recordemos a Esquilo: «Una vez que el polvo…»

En este contexto, el anuncio de lo sucedido a un judío una mañana de Pascua en Jerusalén, resultaba inconcebible en Atenas. El Sanedrín de Israel condenaba y perseguía a quienes hablaran de la resurrección de Jesús, pero el Areópago se reía, haciendo gala de una compasión mucho peor que la propia persecución. Ya se sabe que el ridículo mata mucho mejor que la espada…

Escuchemos en palabras de los Hechos de los Apóstoles cómo se produjo aquel discurso de Pablo que fue interrumpido tras ser considerado insólito y objeto de burla: «Algunos filósofos epicúreos y estoicos también conversaban con él. Unos decían: "¿Qué querrá decir este charlatán?" Otros, en cambio: "parece un predicador de divinidades extranjeras", porque anunciaba a Jesús y la resurrección. Lo tomaron y le llevaron al Areópago, diciendo: "¿Podemos saber cuál es la doctrina nueva que enseñas? Pues te oímos decir cosas extrañas, y nos gustaría saber qué significan"» (Hch 17,18-20).

Un poco de atención (y la comparación con el texto original griego) nos hizo advertir en este pasaje algunos detalles esclarecedores. Pablo es identificado enseguida como «un predicador de divinidades extranjeras», pues anuncia *«ton Iesoún ten Anástasin»,* literalmente «Jesús y la Resurrección». La resurrección, *anástasis* en griego, es quizás identificada con el nombre de alguna diosa, seguramente la compañera de ese desconocido «Jesús». Así pues, para los atenienses, el que hablaba de resurrección ni siquiera era uno de los seguidores de los extraños cultos a los que estaba habituada la capital cultural y religiosa de Grecia, sino que se trataba tan sólo de un «charlatán». *Spermológos,* en el original, y que la versión italiana de la Biblia, dirigida por Salvatore Garofalo, traduce como «semianalfabeto» ¡Y es que debía ser abismal la ignorancia de alguien que desconocía por entero la condición humana, llegando hasta el extremo de ignorar que después de la muerte, no podía haber resurrección! ¡Se trataba de disparates más que de «nuevas doctrinas»!

¿Dónde queda, por tanto, ese ambiente cultural en el que habrían crecido las raíces del mito que debió de influir sobre los discípulos y les llevó a proclamar que Jesús había resucitado?

Esto es lo que querría hacernos creer la *Religiongeschichte,* pero la realidad es muy distinta. La realidad era que, entre los convertidos provenientes de la cultura griega, el hecho de la resurrección era precisamente lo más difícil de aceptar. «Pero si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos?» (1 Cor 15, 12).

Este reproche de Pablo a los cristianos de Corinto, ciudad griega, nos sirve para confirmar las objeciones, perplejidades y contradicciones, por no decir incredulidades, que encontraba un anuncio que -como dice el propio apóstol- era un «escándalo» para los judíos (pues resultaba «escandaloso» que un fracasado como Jesús fuese candidato al título de Mesías) y una «locura» para los gentiles, algo insólito e inconcebible. Y lo era más todavía porque a aquella «loca» resurrección de un hombre excepcional, de un dios, se le quería otorgar un valor universal y una promesa de salvación eterna, válida para todos. ¿Se levantarían los muertos de sus sepulcros, incluso quienes habían quedado reducidos a polvo? Se trataba, sin duda, de algo de locos…

Tras desmentir tantas afirmaciones hechas en el pasado con toda ligereza o sin conocer la totalidad de los textos que se conservan, actualmente es posible afirmar con toda seguridad que no existe ningún texto griego anterior al siglo IV d. de C., en el que se atribuya a un dios o una muerte redentora o una resurrección tal y como se presenta en los evangelios. Cuando este concepto empieza a aparecer -posteriormente al año 300- es posible demostrar una influencia cristiana. Es la resurrección de Cristo la que ha influido sobre el tardío mito pagano de una resurrección de los dioses, y no a la inversa. En consecuencia, es todo lo contrario de lo que afirmaban (y todavía siguen afirmando) los defensores de una influencia griega sobre los relatos en que se fundamenta la fe evangélica.

Según bastantes críticos, sería Pablo, y no Jesús, el verdadero «inventor” del cristianismo. Es una convicción todavía vigente hoy. Hasta el extremo, por ejemplo, de que aunque una parte de la cultura judía actual parece (aunque sea lentamente y con resistencias) encuadrar a Jesús en la línea del

profetismo judío y lo considera una especie de predicador ambulante de los tiempos de Herodes, prosigue implacable la polémica contra Pablo, el judío «traidor» no sólo hacia su religión sino hacia el propio Jesús, proclamado por él de modo escandaloso como Dios y Mesías.

Pertenece a Pablo, sin embargo, el primer escrito cristiano acerca de la resurrección: es el contenido en la Primera Carta a los Corintios, escrita probablemente hacia el año 53 pero no más tarde del 57. Por tanto, este apóstol sería el principal responsable de la construcción, a partir de modelos originarios del mundo pagano, del «mito» de la muerte y resurrección.

La hipótesis es totalmente insostenible para quien conozca algo de la mentalidad de Saulo, quien -antes de su discurso en el Areópago- paseaba por Atenas, y «se consumía en su espíritu al ver la ciudad llena de ídolos» (Hch 17,16). Es él quien, haciéndose violencia a sí mismo, en el esfuerzo de querer hacerse escuchar, llega incluso a citar a un autor pagano. En cambio, en otros lugares, en el transcurso de su predicación, sigue su programa de expresa oposición a la cultura, tanto religiosa como literaria, del mundo griego.

«Yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fue para anunciaros el misterio de Dios con sublime elocuencia o *sabiduría* (…) Mi palabra y mi predicación no fue con persuasivos discursos de *sabiduría* (…) para que vuestra fe se funde no en *sabiduría* de hombres». Esto dice la misma carta (1 Cor 2, 1; 4, 5) en la que se halla la primera referencia a la resurrección y que -por tres veces, en unas pocas líneas-rechaza de modo polémico la *sofia*, la sabiduría, que, por lo demás, no es otra que el sustrato religioso-cultural griego en el que Pablo habría bebido para «inventar» el cristianismo, y cuyo núcleo sería un dios que volvió de la muerte en cuerpo y alma.

Por otra parte, de un análisis minucioso del capítulo quince de la Primera Carta a los Corintios 15, 4-5 ("Porque os he transmitido, en primer lugar, 10 que a mi vez he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas y luego a los Doce…"), se desprende que el apóstol extrae sus argumentos de una tradición precedente. El texto demuestra que detrás de las palabras en griego, hay un original semítico, hebreo o, más probablemente, arameo. Así lo demostró, con los datos en la mano, Jean Carmignac, el principal experto acerca de la influencia judía en el Nuevo Testamento. La estructura de las frases, las expresiones empleadas, la posición de los artículos y adjetivos: todo demuestra que el texto procede de la comunidad judeocristiana de Jerusalén (sería una profesión de fe para cantar o recitar de memoria), y no procede ciertamente de ninguna comunidad griega, expuesta a una improbable «contaminación» mítica.

El mensaje de la Pascua, en el que se fundamenta toda la fe, ha sido proclamado mucho antes de que la todavía pequeña comunidad de los «nazarenos» (así llamaban los judíos a los cristianos) abandonase las fronteras culturales de Israel. Y sabemos que los descubrimientos de Qumrán han demostrado que aquellas expresiones, expectativas y afirmaciones del Nuevo Testamento que resultaban sospechosas de estar próximas al mundo pagano, pues no encontraban su equivalente en los documentos hebreos conservados, eran en realidad genuinamente israelitas y contemporáneas del propio Jesús.

Con la confirmación de que el origen de la fe en la resurrección de Jesús está en Palestina, y tan sólo allí, ha quedado descartada desde hace tiempo la hipótesis hecha por algunos especialistas de la *Religióngeschichte*. Ellos -tomando como punto de partida los mitos griegos y las religiones orientales-afirmaban que la idea de un dios resucitado había sido tomada del ciclo de la naturaleza que muere en otoño y resurge en primavera. En efecto, se trata de una concepción ampliamente difundida en el antiguo

Oriente, y que sigue viva hoy en algunas religiones que han hecho de ella la base de sus creencias. Sin embargo, Israel permaneció impasible al influjo de esta periodicidad de la naturaleza, por medio de las estaciones. El morir y el resurgir de los campos no tienen ningún significado religioso para el judaísmo que, en el mejor de los casos, se inspira en este hecho (en algunos salmos y en los profetas) para extraer ejemplos que ilustran episodios o sirven de enseñanza.

La fe en un Dios único e inaccesible, y del que ni siquiera se podía pronunciar el nombre, ha eliminado para los judíos toda idea de cualquier dios de la fecundidad en el que la vida y la muerte estuvieran vinculadas al ritmo de la naturaleza. El anuncio de Jesús resucitado -un anuncio que procede de Israel y de ningún otro lugar, según hoy sabemos con certeza- no encuentra justificación, ni mucho menos su origen, por este camino.

Antes bien, en el *kérygma*, en la predicación primitiva, la resurrección de Cristo, ajena por completo a la idea de ciclos o del «eterno retorno”, es presentada como el acontecimiento único por excelencia. *Apax:* una vez, una única vez y para siempre. De esta manera presenta el Nuevo Testamento la salida de Jesús del sepulcro. No se trata, por tanto, de una «copia» de la resurrección anual de la vida, sino de un *unicum* que tiene en sí mismo su razón de ser.

VI. «ESCÁNDALO PARA LOS JUDÍOS»

Así pues, el anuncio de la resurrección no procede de una misteriosa transformación, del plagio de un mito pagano, pues éste es inexistente o queda muy lejos del «modelo» expresado por los evangelios. El anuncio de un sepulcro abierto, con el retorno a la vida de un cadáver, se ha oído por vez primera en Israel, pues sus orígen.es hay que buscarlos en la comunidad primitiva de origen judío. Es lo que· hemos pretendido demostrar en el capítulo anterior. Con todo, habrá que reconocer sinceramente que así, el problema de la credibilidad histórica del hecho de la resurrección, no queda en absoluto resuelto sino cambiado de lugar. Podría tratarse del desenlace casi inevitable de las expectativas proféticas de Israel: un acontecimiento religioso que tarde o temprano, «tenía» que ser anunciado y creído por algún grupo judío.

Se abriría aquí, en consecuencia, el camino -amplio, cómodo e incuestionable según algunos especialistas- de la búsqueda del modelo, del origen de la fe en que se fundamentan los evangelios, en los aproximadamente trescientos «vaticinios» de la Escritura judía (la que los cristianos conocen como el Antiguo Testamento), en los que se anuncia la venida de un misterioso personaje que saldría de Israel, pero que extendería su dominio a todos los pueblos.

Digámoslo de inmediato: se diría también que en este caso -yantes en nuestras referencias al mundo pagano- una serie abundante de «especialistas» y «expertos» ha mezclado indebidamente las cartas. Por lo demás, este camino «judío», presentado como seguro y practicable, termina por revelarse un sendero impracticable para quien conozca el tema y lo examine sin prejuicios.

También aquí (si anticipamos la conclusión que se puede extraer de los estudios objetivos y sin prevenciones ideológicas) la realidad procedente de los textos conservados y de los hechos conocidos pare *e* ser todo lo contrario de lo afirmado por muchos.

Lo que demuestra la investigación es que, en el origen de la convicción de un grupo de judíos en la resurrección de Jesús, no hay profecías sino que se trata de un *acontecimiento*. Algo inesperado, imprevisto y en claro contraste con el conjunto de las profecías mesiánicas. Estas no son, en consecuencia, el punto de partida del que se habrían valido para «inventar» la resurrección. Antes bien, se diría que, ante un «hecho consumado», la comunidad cristiana primitiva habría investigado en qué modo aquel hecho hasta entonces imprevisto había sido anunciado en las Escrituras.

No es la fe en la Ley y los Profetas la que «crea» la resurrección. Es la aceptación del acontecimiento de la resurrección la que busca en la Ley y los Profetas una confirmación de lo que ha podido verificar por la experiencia. Por tanto, las profecías mesiánicas no son el origen sino que parecen ser una confirmación de que lo que se ha «tocado y visto» había sido previamente anunciado por la Palabra de Dios.

Este modo de proceder de la comunidad cristiana primitiva está perfectamente indicado, en el Nuevo Testamento, en la segunda de las cartas que llevan el nombre de Pedro: «Pues no ha sido siguiendo fábulas capciosas *(aquí hay quizás una referencia a los mitos paganos no sólo no aceptados sino rechazados)* como os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, sino como quienes han sido testigos oculares de su grandeza (…) Por esto tenemos mayor seguridad en la palabra

profética»… *(una «palabra» que, como veremos, a duras penas se encuentra; y habrá que recurrir por tanto a la interpretación de las «palabras de los profetas» entendidas hasta entonces de modo diferente)* (2 Pe 1, 16, 19).

En resumen, para la resurrección y su relación con las antiguas profecías, sucede lo mismo que para la pasión y muerte de Jesús, tal y como vimos en uno de los capítulos de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* Este Jesús es, en todos los aspectos, un Mesías que trastoca todas las expectativas, empezando por las del pueblo judío. Este Cristo impone una «conversión» radical a los judíos practicantes que esperaban algo muy distinto, que leían de un modo muy diferente las antiguas profecías.

Intentaremos ver cómo se llega a semejante conclusión. Escribe Karl Schubert, un hebraísta de la universidad de Viena: «Lo último que un judío podía esperar del Mesías es que pudiera padecer, morir y resucitar. Lo último que podía esperarse, para los tiempos mesiánicos, es una cruz y un sepulcro vacío en mitad de la historia».

¿Cuáles eran, entonces, las expectativas de Israel? ¿Qué esperaban, al igual que los demás, los judíos practicantes que siguieron a Jesús, que tuvieron que soportar aquella vergonzosa derrota y que -según algunos críticos- sacaron más tarde de las profecías la «leyenda» de su victoria final, de su exaltación?

Para «los últimos días», para el tiempo «escatológico», el de la venida del Mesías, Israel (o al menos, la tendencia mayoritaria) esperaba la resurrección general de los muertos para ser sometidos al juicio final universal. Esta resurrección debía de estar acompañada de catástrofes «apocalípticas». Aquel resurgir de los sepulcros afectaría, sin duda, a todos. Escuchemos una vez más a Schubert: «La idea de que el acontecimiento escatológico y final de la resurrección pudiera anticiparse en favor de un individuo -aunque éste fuera el Mesías- era completamente ajena al judaísmo en todas sus variedades».

Lo confirma además otro conocido exégeta, Joachim Jeremías: «El primitivo anuncio cristiano de la resurrección de Jesús, en un intervalo de tiempo que lo separa de la resurrección universal de todos los muertos, representa una completa novedad para el judaísmo. Y no sólo para éste sino para toda la historia de las religiones».

Al ocuparnos de la pasión y muerte de Jesús, vimos que el famoso capítulo 53 de Isaías (el referido al «Siervo doliente de Yahvé» que, después de todos sus padecimientos, verá la luz y se saciará»), «no tiene», citamos una vez más a Schubert, «ninguna interpretación mesiánica en el judaísmo precristiano». El carácter «cristológico» del «Siervo doliente» es reconocido por primera vez (en un contexto judío) en la Primera Carta de Pablo a los Corintios».

Rudolf Schnakenburg, otro biblista alemán contemporáneo, extrae las lógicas consecuencias: «Si se afirma que la resurrección se ha verificado en la única persona de Jesús, habrá que concluir que son las apariciones las que han llevado a semejante afirmación. El pensamiento judío no la concebía en absoluto».

Digamos para continuar con el conocido exégeta inglés, A.T. Robinson: «Si esta idea insólita de una resurrección "solitaria" y "anticipada" del Mesías se hubiera originado en la mentalidad judía de los apóstoles, sólo puede deberse a que les fuera impuesta por medio de la experiencia insuperable e incuestionable de la resurrección de Jesús».

Y como lo repetido es lo que más fácilmente se graba, resumiremos la cuestión (al ser un tema crucial) citando nuevamente a Karl Schubert: «Por un lado, la resurrección era considerada en el judaísmo de los tiempos de Jesús como un acontecimiento universal y escatológico. Por otro lado, la interpretación mesiánica del Siervo doliente de Yahvé era extraña al propio judaísmo: no hay muerte para el Mesías y, por tanto, no hay necesidad de retorno a la vida. ¿Entonces? Entonces cabe concluir que los testigos de la Pascua han tenido que reparar en «algo», pues estaban firmemente convencidos de haber encontrado verdaderamente a Jesús en persona, tras su muerte y sepultura. De otro modo nunca se les habría ocurrido hablar de su resurrección».

Es una situación tan indiscutible que ni siquiera puede ser negada por un Charles Guignebert, el racionalista para quien las apariciones del Resucitado tan sólo serían alucinaciones de la mente trastornada de Pedro que no se resignaba ante el fracaso del Maestro. Nos parece decisiva esta honrada aceptación de Guignebert: «Realmente no se puede comprobar que las Escrituras predijeran la resurrección del Mesías (…) Por lo que sabemos, no existía en el Antiguo Testamento una doctrina relativa a la resurrección susceptible de ser aplicada a Jesús».

En efecto, esta ausencia es una cuestión embarazosa para la primitiva comunidad cristiana, como podremos ver a continuación. Pero esta situación embarazosa de tener que buscar algún anuncio previo de un acontecimiento inesperado es la enésima prueba de lo que nos interesa demostrar.

En el que para los cristianos es el Antiguo Testamento y que para los judíos es, y era, simplemente la *Torah*, la Escritura, no faltan -aunque no son frecuentes- algunos ejemplos de «resurrección». Según los evangelios, el propio Jesús habría resucitado al hijo de una viuda, en la aldea de Naín; a la hija de Jairo, jefe de una sinagoga; y a su amigo Lázaro. Pero, como aclara el citado Joachim Jeremías: «Lo que nunca aparece en la literatura judía (donde no hay nada comparable a la resurrección de Jesús) es una resurrección "para la gloria", para una nueva y permanente forma de vida. Todas las resurrecciones que se narran, incluidas las milagrosas atribuidas a Cristo, son únicamente retornos provisionales a la vida normal y terrena».

Con todo, quedaría una vía de escape para quien se empeñe en ver en el mensaje de resurrección del Nuevo Testamento una especie de plagio, obtenido por medio de la esperanza de los discípulos en las expectativas proféticas. Aunque se reconozca (no se puede hacer otra cosa) que el judaísmo «oficial» no esperaba en absoluto lo que la comunidad de judíos convertidos al cristianismo afirmaba que le había sucedido a Jesús, ¿no podía haber surgido la inspiración del hecho en una de tantas sectas no ortodoxas, «heréticas», de aquel tiempo? Sabemos perfectamente -y hoy mejor que nunca- que el judaísmo, una religión con tradicionales querellas internas, no era precisamente uniforme en sus creencias, pues era un fermento de «escuelas».

Pero incluso por esta dirección, tampoco encontraremos respuesta. Anticipando la conclusión, tenemos la síntesis del muy autorizado escritor judío David Flusser: «No hay nada en todo el judaísmo de la época de Jesús, nada en ninguna corriente.conocida que sepa algo de un "Hijo del hombre" que tuviera que morir y resucitar». Quien esto escribe, con tanta seguridad, es nada menos que el principal experto israelí en la época del segundo templo, la de los orígenes del cristianismo.

Quien negaba toda clase de resurrección (y al parecer, cualquier posibilidad de vida después de la muerte) era la poderosa secta de los saduceos, la élite «progresista» y «moderna», además de «colaboracionista” con los romanos, que controlaba el Sanedrín y representaba una buena parte de la casta sacerdotal, pese a no tener demasiada influencia entre el pueblo.

¿Y los esenios? Estos sí creían en el paraíso, en el infierno y en la vida eterna, pero estaban en contradicción con los fariseos y de acuerdo con los saduceos en negar la resurrección final, «escatológica» de los muertos. Al parecer (pero no es seguro) esperaban el retorno de su «Maestro de Justicia», muerto hacía tiempo, inmediatamente antes del fin del mundo. Sin embargo, la del Maestro (téngase en cuenta que los esenios reflexionaban sobre el Mesías, al que esperaban entre ayunos y oraciones, en la soledad de las riberas del mar Muerto) no sería una «resurrección» sino una «aparición». Este es el término usado por los textos encontrados en las grutas de Qumrán, según ha demostrado, entre otros, Jean Carmignac.

«Apariciones» -y no resurrecciones- deberían ser también las de los profetas que, según las creencias de algunos sectores del judaísmo, tendrían que preceder al fin de los tiempos. El propio Jesús fue tomado por uno de ellos: «Cuando llegó Jesús a la región de Cesarea de Filipo, preguntó a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" Ellos respondieron: "Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías o uno de los profetas (Mt 16, 13-14). Aquellos personajes del pasado, de quienes se esperaba el retorno, tendrían que haber preparado al pueblo para el juicio final, aclarando puntos oscuros de la Ley e invitando a la penitencia. No obstante, su aparición pertenecería todavía al mundo antiguo, y no a la nueva creación en la que se inscribiría la resurrección de Jesús. Esta resurrección no anuncia el fin de los tiempos sino que pertenece al fin del mundo que ya se ha iniciado y se inserta ya en la nueva creación.

Volviendo a los esenios, sobre los que tantos especialistas han insistido como un posible modelo para el cristianismo. La espera -si es que realmente existió- del Maestro de Justicia vuelto a la vida era algo totalmente secundario para la doctrina de los solitarios del mar Muerto. Lo demuestra el hecho de que, a pesar de la gran cantidad de documentos de su biblioteca encontrados en Qumrán, los especialistas debaten sobre el significado de algunas misteriosas alusiones dispersas entre los diversos textos y que se refieren a esta supuesta creencia. Todo lo contrario, por tanto, del cristianismo donde el anuncio de la resurrección que consagra a Jesús como Mesías es completamente esencial y se sitúa en el núcleo mismo del mensaje. «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra esperanza y sois los más desgraciados de los hombres», en expresión de Pablo.

Hay que reflexionar sobre este traslado (que no es explicable sin la existencia de un impacto extraordinario) a un primer plano del tema de la resurrección que el judaísmo no conocía o conocía por medio de vagas referencias. Pero esto también sirve para indicarnos que estamos ante un acontecimiento imprevisible, ante un hecho impactante que, con independencia de la voluntad de los discípulos, coloca algo imprevisto e inconcebible como fundamento de la fe.

Tal como la conocemos por los Hechos de los Apóstoles y las Cartas apostólicas, toda la predicación de la primitiva comunidad cristiana se centró de inmediato en el hecho de la resurrección. Para Pablo, sobre todo, este acontecimiento se ha convertido en una especie de fuego que ha consumido cualquier otro aspecto de la vida terrena del Maestro. El apóstol proclama que, puesto que Jesús ha resucitado, «aunque conocimos a Jesús según la carne, ahora ya no lo conocemos así» (2 Cor 5, 16).

De ahí que, según algunos especialistas, los evangelios se habrían escrito con el propósito expreso de llamar la atención de los fieles sobre lo sucedido *antes* de la resurrección. En definitiva, para apaciguar un tanto el entusiasmo al rojo vivo manifestado por Pablo, al igual que muchos otros primeros cristianos.

Si, como piensan algunos, la creencia en la resurrección se hubiese formado poco a poco, tras el análisis de algunas profecías y basándose incluso en determinadas alucinaciones, no sería más que un «añadido» final al evangelio. No sería esa especie de cambio repentino que llevará a los apóstoles a anunciar la «segunda vida» de Cristo, olvidando prácticamente la «primera vida» del hombre Jesús. Así lo afirma el exégeta inglés Charles Harold Dodd: «La resurrección no es una creencia surgida en el seno de la Iglesia. Es el *credo* a cuyo alrededor se ha formado la propia Iglesia. Es la *referencia de hecho* sobre la que se fundamenta y apoya todo el edificio de la fe».

Una situación semejante *resulta* aún mucho más extraordinaria -e inexplicable, si no es por un acontecimiento impactante e imprevisto- al reflexionar sobre el hecho de que la propia resurrección, que centralizará la fe de los discípulos, no parece ser un tema fundamental en la predicación de Jesús, al menos en la forma en que no nos es presentada por los evangelios. No aparece, por tanto, en las profecías, ni siquiera en una insistencia del Maestro, que habría «fanatizado» así a los discípulos, incitándoles a esperarla y, finalmente, a inventarla. Por lo demás, es seguro que Jesús anunció abiertamente su fracaso, su pasión y muerte. ¡Pero no es tan seguro que Jesús anunciara, al menos con tanta claridad, su resurrección!

Es verdad que los evangelios sinópticos refieren que en tres ocasiones el Maestro no sólo habría anunciado su condena a muerte sino también su resurrección de los muertos. En las tres ocasiones, son pocas las palabras atribuidas a Jesús y siguen siempre idéntico esquema. Veamos el primer anuncio en el que, cronológicamente, es el primero de los evangelios: «y empezó a enseñarles que el Hijo del hombre debía padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, por los príncipes de los sacerdotes, por los escribas, ser condenado a muerte y resucitar al tercer día. Y hablaba de esto con claridad. Pedro, entonces, tomándole aparte, se puso a reprenderle» (Me 8,31-32).

La reacción de Pedro es comprensible, al menos en lo que se refiere a la primera parte de la predicción. Se comprende que su visión judía -y por tanto, «triunfalista»- se rebelara contra la idea del sufrimiento y muerte del Mesías. El título de «Ungido», de «Cristo», no podía asociarse, en la mentalidad de estos hijos de las expectativas mesiánicas de Israel, a una perspectiva de fracaso y muerte.

Pero, ¿cómo encajar esta reacción con la segunda parte de la predicción: «al tercer día resucitaré»? ¿Cómo entender la reprensión, la protesta, el «¡Lejos de ti, Señor! ¡No te sucederá nunca!» del pasaje paralelo de Mateo 16, 22? ¿Reprendería Pedro a Jesús, a quien en el pasaje inmediatamente anterior había reconocido como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo», para que no resucite?

Hemos citado antes a Schubert, un creyente, un católico, acostumbrado a hablar con prudencia de las «interpolaciones» y «recomposiciones” de los textos evangélicos. Sobre este tema señala, sin embargo, lo siguiente: «Es evidente que en Marcos 27-33, Jesús habla de su fracaso futuro, hasta el punto de provocar una violenta reacción de Pedro y la todavía más violenta respuesta de Jesús (“¡Apártate de mí, Satanás!»). Pero el anuncio de la resurrección en el versículo 31 se debe *con toda seguridad* a la fe pascual en la resurrección. De otro modo, la reacción de Pedro ante esta parte del anuncio, resulta absolutamente incomprensible».

¿Esta parte del versículo que proclama el triunfo final después del fracaso, fue añadido, realmente añadido, una vez sucedida la resurrección? Hay que reconocer que la mayoría de los especialistas no está convencida al respecto. Esto sirve para confirmar lo poco, y siempre de modo marginal, que el Maestro habría hablado a los suyos del tema. Por lo demás, en las escasas ocasiones en que los evangelios afirman que Jesús ha anunciado su resurrección, ésta aparece siempre en un modo misterioso, no

explícito, hasta el extremo de no ser comprendido plenamente hasta «después».

«Del mismo modo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12, 40). Con misteriosas palabras como éstas, después de la transfiguración, Jesús hace referencias, en privado, a Pedro, Santiago y Juan: «les ordenó que no contasen a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos». Resulta significativo el comentario de Marcos: «y guardaron estas palabras, discutiendo entre ellos, qué era aquello de resucitar de entre los muertos» (Mc 9,9-10).

Señala al respecto, la traducción ecuménica del Nuevo Testamento: «No es el concepto de la resurrección lo que asombra a los discípulos (muchos judíos creían en ella) sino la manera de hablar de Jesús. El anunciaba la resurrección como algo próximo, pero esto era algo que se esperaba para el fin de los tiempos. Y también sorprendía a aquellos hombres la idea de que el glorioso Hijo del hombre tuviera que pasar por la muerte y la resurrección».

De otros muchos detalles se deduce que el anuncio de su victoria sobre la muerte no parece haber sido el núcleo central de la predicación de Jesús. En aquella misma mañana de Pascua, «dos (discípulos) iban a una aldea llamada Emaús, distante de Jerusalén sesenta estadios. Conversaban entre sí de todos estos acontecimientos…» (Lc 24, 1314). Le hablan a Cristo que camina de incógnito a su lado, de sus esperanzas defraudadas: «Nosotros, sin embargo, esperábamos que sería él quien salvaría a Israel…» Y en cambio, han perdido con su muerte (¡y qué muerte!) toda esperanza. Desde su perspectiva está ausente, por tanto, cualquier indicio de un posible retorno de Jesús a la vida. Ni siquiera las primeras voces de las mujeres vueltas del sepulcro vacío han bastado para reavivar su esperanza. Jesús tendrá que hablarles a lo largo del viaje para convencerles de que «era preciso que el Cristo padeciera estas cosas y entrara así en su gloria». A aquellos dos discípulos, que fueron también testigos de sus palabras antes de la Pasión, esto les parece una novedad que no habían advertido en sus enseñanzas.

Por lo que sabemos, no parece, por tanto, que el anuncio de la resurrección haya estado en el núcleo central de la predicación de Jesús de Nazareth. Y además parece haber sido entendido por los discípulos como algo marginal, expresado prácticamente por casualidad. Así pues, para quien niega el impacto de las apariciones, para quien descarta la realidad de un hecho traumático vivido por los apóstoles y los discípulos, le resultará cada vez más difícil responder a estas preguntas: “¿Por qué algo que el propio Maestro nunca predijo ni anunció de un modo claro y repetido, se convirtió en el fundamento mismo de la fe? ¿Cómo algo que era secundario, pasó a ocupar el primer lugar?».

Pero es natural que, pese a todo, haya quienes no se resignen: «Es verdad que las profecías no anunciaban el hecho, al menos como eran interpretadas en el Israel de la época. Pero, tal como se desarrollaron los acontecimientos, es cierto que, a los ojos de los discípulos, un Maestro así era demasiado grande para resignarse a que hubiera muerto para siempre; y además de una manera tan ignominiosa. Aquellos hombres estaban poco menos que obligados a decir que había resucitado».

Se diría que esta afirmación es razonable. Pero tampoco en este caso es verdadera.

Para añadir más inmortalidad y gloria a la fracasada existencia e Jesús Nazareno no era necesario atribuirle una resurrección. Llegado el caso, aquella comunidad de judíos visionarios habría concebido una exaltación invisible, en el Cielo, y un retorno escatológico, en breve plazo, de su héroe mesiánico. Leemos en Mc 14, 61-62: «De nuevo el Sumo Sacerdote le preguntó: "¿Eres tú, el Cristo, el Hijo del Bendito?" Jesús respondió: "Yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir

entre las nubes del cielo"».

Esta expectativa -claramente judía, y expresada solemnemente por el propio Jesús en un momento decisivo- del retorno con poder y gloria, no precisaba de ninguna resurrección colocada entre el Calvario y el último día, entre el sepulcro y el tiempo escatológico.

No era, en consecuencia, necesario anunciar dicha resurrección «anticipada» que debería producirse para explicar (¡y con qué esfuerzo!) que anteriormente había sido anunciada en las Escrituras. Las profecías fueron utilizadas por la comunidad primitiva para defender un anuncio al parecer indefendible porque (en opinión de cualquier judío) nunca se predijo. Habría que tratar de demostrar que el hecho sucedido durante la Pascua (un hecho que, se mire por donde se mire, aparece en el origen de todo) estaba previsto por las antiguas Escrituras.

Quod non est in Libro, non est in vita: éste habría podido ser el eslogan para todo un pueblo que se movía en torno a la palabra de Dios contenida en las Escrituras. Lo que en el Libro, por definición, no existe, tampoco puede existir en la vida real. Sin embargo, la resurrección sucedió realmente, las apariciones no fueron ninguna ilusión, pues no era posible engañarse: «A éstos también, después de su pasión, se les apareció vivo, *dándoles muchas pruebas*, apareciéndose a ellos durante cuarenta días…". Así lo precisan los Hechos de los Apóstoles 1, 3.

Así pues, era preciso buscar en la Ley y los Profetas para reconocer el hecho y darle un sentido. Esta fue la labor de la Iglesia naciente. Todo lo contrario de que lo muchos han querido hacernos creer.

VII. UNA SACUDIDA SOBRE LOS EVANGELIOS

Nos proponemos ahora analizar un hecho al que antes hicimos una breve referencia, y sobre el que tendremos que volver muchas veces, pues, en su innegable evidencia, deja sorprendidos a muchos creyentes, además de constituir un terreno abonado para la crítica destructiva. Nos referimos al hecho de que ninguno de los cuatro evangelios parece ponerse de acuerdo con los demás a la hora de contarnos cómo sucedieron los hechos a partir del amanecer del primer «domingo» de la historia y en los días que siguieron hasta la definitiva ascensión del Resucitado al cielo.

Desde la última entrada de Jesús en Jerusalén para sufrir su pasión y muerte, y hasta el descubrimiento del sepulcro vacío, la narración (lo hemos visto hasta sus mínimos detalles en *¿Padeció bajo Poncio Pilato?)* sigue en sustancia una tradición común. Esto es así aunque cada evangelista introduzca o suprima detalles en función de lo que quiere destacar o en función de los recuerdos y testimonios de que disponía. El propio Juan, como ya sabemos, está en este caso, «en sinopsis», en paralelo, con los otros.

Sin embargo, esta concordancia parece saltar en pedazos ante el hecho del sepulcro vacío. «Los relatos de las apariciones, señaló Karl Barth, aparecen inconexos y desencajados como si por allí hubiera pasado un terremoto». Comenta Günther Bornkamm: «Existe un contraste innegable entre la absoluta claridad del mensaje de Pascua ("¡Jesús ha sido visto vivo nuevamente! ¡Ha resucitado!") Y la ambigüedad y los problemas históricos planteados por las narraciones pascuales”.

Ya en su época, el padre Léonce de Grandmaison, un famoso investigador bíblico, señalaba la «desproporción sorprendente entre la importancia del hecho de la resurrección -núcleo central de toda la tradición cristiana primitiva- y la brevedad, lagunas e imprecisiones de la tradición escrita».

A propósito de la «brevedad» y las «lagunas», parece cierto (lo comentamos anteriormente) que el primer evangelio escrito, el de Marcos, se detiene bruscamente tras el descubrimiento del sepulcro vacío por las mujeres, cuando aparece «un joven sentado a la derecha, vestido con un manto blanco» (16, 5).

Aquel joven vestido de blanco -no se dice que sea un ángel, como especifican los apócrifos, siempre dispuestos a explayarse en detalles cuando los evangelios canónicos son parcos- habló así a las mujeres: «No os asustéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro: "El irá delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis, como os digo"» (Mc 16, 6-7).

Los comentaristas son casi unánimes en que el evangelio de Marcos termina bruscamente, poniendo en primer término el temor en vez de la gloria (¡qué distinto es esto del mito consolador creado por una supuesta comunidad de entusiastas visionarios!): «Saliendo, huyeron del sepulcro, pues quedaron sobrecogidas de temblor y espanto; y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (16, 8).

Quizás la parte siguiente (si existió) se perdiera; quizás (es una hipótesis, conmovedora pero creíble, dada la pobreza de la Iglesia primitiva) el evangelista no tuviera más papiro o pergamino o quizás no tuviera medios de conseguir más; o a lo mejor Marcos pensó que con aquello era suficiente. Con todo, Marcos en su texto «escrito», nos ha transmitido también los dos únicos detalles comunes con

los otros sinópticos: el descubrimiento del sepulcro vacío y la inexplicable y escandalosa prioridad dada a las mujeres en el anuncio de la resurrección.

Pero aquí termina el paralelismo. La discordancia más evidente entre los cuatro es la del lugar de las apariciones, pues mientras Marcos y Mateo no hablan de apariciones a los apóstoles en Jerusalén y localizan los encuentros en Galilea, Lucas y Juan mencionan expresamente apariciones que han tenido lugar en la Ciudad Santa. Se ha hablado, por tanto, de una tradición «galilea» y de una «jerosolimitana». Dedicaremos a este tema, como es obligado, un capítulo entero.

El problema se complica posteriormente con el hecho de que en el «sumario» de las apariciones, que la tradición intentó fijar y que Pablo nos transmitió en su Primera Carta a los Corintios, se señala también que Jesús se apareció «a más de quinientos hermanos a la vez» (15, 6), un hecho que no aparece explícitamente en los evangelios. A su vez, éstos narran otras apariciones que Pablo parece ignorar o que, al menos, no menciona.

Se plantea, por tanto, una pregunta que exige una respuesta. ¿Cuál? ¿La pesimista que niega la historicidad de los relatos y que muchos críticos han puesto en circulación? ¿Es verdad que estas discrepancias en los relatos de las apariciones hacen que no resulten creíbles y son prueba del carácter legendario y no histórico de nuestros textos?

Pero en realidad, las apariencias engañan también en este caso.

En primer lugar, aunque es innegable que los relatos sobre la «nueva vida» de Jesús discrepan entre sí, no es menos cierto que no se contradicen entre ellos. El esquema general es sólido y constante *(las mujeres en el sepulcro - el sepulcro vacío - el anuncio de la resurrección)* y el mensaje es presentado sin ningún género de dudas: Jesús, muerto en la cruz, está nuevamente vivo y ha sido visto por muchas personas que, al ser señaladas con su propio nombre, pueden dar testimonio de la realidad de las apariciones.

Pero hay que distinguir entre la *sustancia* del hecho -constante, seguro y común a todas las fuentes- y las *circunstancias*, que varían según las fuentes de que se trate.

Aunque estemos en guardia ante sus exageraciones, tenemos que recordar que la moderna *Redaktiongeschichte*, la «historia de la redacción" del texto del Nuevo Testamento, nos ha ayudado a comprender que cada evangelista no cuenta una historia diferente sino que seleccionan detalles diferentes de la tradición concreta que transmite o de los testimonios que tenía a su disposición. Al igual que en el conjunto de la narración, en este caso -sobre todo, ante el Misterio en el que se fundamenta la fe- la selección de los evangelistas está guiada también por intereses teológicos, por motivos pastorales, relativos a la situación de la comunidad a la que se dirigen.

Veamos la que quizás sea la más llamativa de las «diferencias». ¿Por qué Mateo excluye (¡atención!) y hasta ignora las apariciones del Resucitado en Jerusalén, refiriéndose tan sólo a las mujeres, en vez de mencionar a los apóstoles? «Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Al verlo, le adoraron, aunque algunos dudaron» (Mt 28, 16-17).

Para entenderlo, será preciso recordar que -para Mateo- fue en un monte donde Jesús inició su vida pública y fue tentado ("El diablo lo llevó de nuevo a un monte muy elevado…", 4, 8); sobre un monte había proclamado su Nueva Ley ("Viendo a la muchedumbre, subió al monte…", 5, 1); sobre un monte se

transfiguró y recibió del Padre la legitimación de su misión ante los hombres (“Tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan y los llevó aparte a un monte elevado…”, 17, 1).

Desde la perspectiva de Mateo es, por tanto, lógico, pues corresponde a un «plan» estratégico de todo su evangelio, dar preferencia a la aparición del Resucitado sobre un monte. No es una «invención» sino una «selección» de entre las apariciones de las que la comunidad tenía memoria y podía dar testimonio.

Pero, ¿por qué aquel monte estaba en Galilea, y no en Judea? Seguramente porque para Mateo (al igual que para Marco, seguidor también de la tradición «galilea») es en Galilea donde Jesús había podido mostrar la salvación traída por él a un pueblo entusiasta y lleno de fe. En Judea, y en concreto en su capital, Jerusalén, Jesús encontró oposición y, en definitiva, incluso la muerte.

Por otra parte, Mateo escribe para los judeocristianos, tentados siempre de poner la Ciudad Santa en el centro de su exclusivo interés. Para evitar el riesgo de que no supieran distanciarse de la vieja Ley, de la que Jerusalén era el símbolo, era necesario subrayar que no fue allí sino en la despreciada Galilea (por la que pasaba la frontera con los odiados y despreciados «gentiles», la contaminación racial y religiosa estaba allí siempre al acecho) donde Jesús se había mostrado en su gloria incorruptible y había enviado a los discípulos en misión a los paganos: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-20). Un mandato solemne y una no menos solemne promesa proclamados precisamente en aquella Galilea, de la que el judaísmo oficial, en lo sucesivo mortalmente hostil, no esperaba ningún Mesías resucitado y con vida inmortal.

Por el contrario, Lucas no tiene ninguna dificultad en conservar entre las informaciones de la tradición aquellas que narran apariciones en la capital judía. Justamente en las cercanías de Jerusalén, en la aldea de Betania, sitúa el episodio final, el del retorno de Jesús al Cielo, y añade estas palabras significativas: «y mientras los bendecía, se alejó de ellos y se iba elevando al Cielo. Y ellos le adoraron y *regresaron a Jerusalén* llenos de inmensa alegría. Y *estaban de continuo en el templo* bendiciendo a Dios» (Lc 24,51-53).

Son éstas las palabras finales del evangelio de Lucas, que no es judío sino griego y que, seguramente, se dirige a destinatarios de idéntico origen al suyo. Su problema, sin embargo, es contrario al de Mateo: Lucas tiene que convencer de que la salvación procede de los judíos. Si éstos despreciaban a los gentiles, los judíos no eran menos despreciados, pues la desconfianza y la hostilidad hacia los hijos de Israel no nacieron con el cristianismo, sino que fueron características de las civilizaciones antiguas.

Lucas tiene que recordar a los oyentes de su evangelio el ejemplo de los apóstoles que no se apartaron ni de Jerusalén ni de su templo, subrayando así la continuidad entre la Torah y el Evangelio. De ahí que el evangelio se inicie en ese mismo templo (“Hubo en tiempos de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías…» 1, 5) con el anuncio de la salvación; y finalice en el mismo templo, cuando la salvación ya ha sido realizada.

Por tanto, y como estamos viendo, más que de contradicciones entre los relatos, se trata seguramente de opciones teológicas diversas, de diferentes procedimientos de redacción o de distintas finalidades fijadas en cada uno de los evangelios.

Continuando con nuestra reflexión: si las apariciones en Jerusalén tienen por finalidad convencer al lector de la realidad de la resurrección, las que suceden en Galilea parecen encaminadas a dar fundamento a la Iglesia. En su región de origen -Galilea-, se nos dice que Jesús facilita las indicaciones para la vida de la comunidad confiada a los apóstoles. Se tiene la impresión de que no sólo la elección de los lugares sino también la de los testigos responde a exigencias pastorales o teológicas. No obstante, queda pendiente aquella vistosa «laguna» a la que antes nos referíamos (y que puede ser un signo posterior de veracidad): si bien todos los evangelistas mencionan la desconcertante aparición a las mujeres, ninguno de ellos habla de la aparición a Pedro «y luego a los Doce» que Pablo cita, por primera vez, en la Primera Carta a los Corintios. No hay un relato explícito, tal y como podría haber aconsejado el interés de la Iglesia. Hay sólo referencias, como la de Lucas, cuando los discípulos de Emaús son recibidos por sus hermanos con estas palabras: «El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34).

En este caso parece darse la confirmación de que los evangelistas han *seleccionado* pero no han *inventado*. Lo mismo podría decirse (tendremos ocasión de verlo) de la falta de referencia a una aparición del Resucitado a su Madre.

A propósito de «silencios», el más importante de los investigadores protestantes del siglo XIX alemán, Adolf van Harnack, fue el primero en adelantar la hipótesis de que no responde a una «contradicción" entre los textos, sino a un posterior escrúpulo de veracidad, el silencio de los evangelistas sobre lo que Pablo dice en la Carta antes citada: «Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayor parte de los cuales viven todavía y otros ya murieron…» (1 Cor 15, 6). Por tanto, parece cierto que la Iglesia primitiva conservara la lista de aquellos quinientos, testigos decisivos, y que la tuviera actualizada, suprimiendo los nombres de los que habían fallecido.

Cuando Pablo envía la carta, en la primavera del año 56, puede aún decir: «la mayor parte de los cuales viven todavía…". Pero pasará algún tiempo hasta la redacción definitiva de los evangelios. Hasta el punto de que la situación se hubiera invertido y que la «mayor parte» de aquellos quinientos que «viven todavía», según Pablo, hubieran muerto. Así pues, no serían mencionados por los evangelios por haber cumplido su misión de dar testimonio de la realidad de la resurrección.

La afirmación de Harnack no deja de ser una hipótesis pero está fundamentada; y en cualquier caso, es sugestiva y apta para demostrar que pueden ser muchas (aunque nos resulten incomprensibles) las razones que han llevado a las discrepancias que caracterizan a gran parte del Nuevo Testamento, y de manera especial a los relatos pascuales. Por lo demás, y para entender los textos evangélicos, hay que tener en cuenta que la comunidad cristiana primitiva ha pretendido ante todo dar *testimonio* del acontecimiento de la resurrección: «Fue María Magdalena a anunciar a los discípulos: *"He visto al Señor"…*» (Jn 20, 18). «Le dijeron los otros discípulos: *"Hemos visto al Señor"…*» (Jn 20, 25). Las circunstancias, los detalles y la recopilación de recuerdos sobre las distintas apariciones han venido después del testimonio del acontecimiento que, por sí mismo, importa y arroja luz a su alrededor: Jesús ha vuelto a la vida.

Parece tener razón, en este caso, un exégeta como Günther Bornkamm: «El *mensaje* de la Pascua es anterior a los *relatos* de la Pascua.

Se anunció que el crucificado había resucitado, que era el Mesías, el Cristo Salvador. Esto era lo más importante. Sólo en una segunda etapa se intentó reconstruir el *cómo*».

Sobre la reconstrucción de ese *cómo* no sólo influyeron las opciones «teológicas» o de estrategia pastoral a las que antes nos referimos. Influyó asimismo, como es evidente, la naturaleza misma de lo que había que reconstruir y, en consecuencia, narrar.

Observa el biblista inglés Charles Harold Dodd: «Al describir acontecimientos que se sitúan en el límite de la experiencia humana y que incluso van mucho más allá- no se puede pretender de los autores una imposible precisión de detalles». Sería no comprender nada, si se minusvalorase el desconcierto de los testigos o la confusión de aquella Pascua y de los días siguientes. En estos testimonios que parecen inconexos -y que en buena medida lo son-, la seguridad de haber visto, e incluso tocado, a Jesús vivo de nuevo, convive con el desorden, con el desbarajuste en los detalles, en una especie de obligado «desorden emotivo».

Sólo un erudito aficionado; sólo aquél que ignore lo que es una experiencia religiosa impactante como ésta; sólo quien no comprenda la alegría que puede estallar después de tanta desesperación; sólo una persona así podría interpretar la «confusión» en los testimonios como una prueba de escasa credibilidad histórica.

Singular e interesante es el comentario, no de un biblista, sino de una psicoanalista francesa, Francroise Dolto: «En los relatos evangélicos domina una corriente de alegría de la que todos quieren hacer participar a todos. Cada persona, hombre o mujer, se echa enseguida a la calle para anunciar, comunicar o gritar que Jesús no está muerto sino que vive de nuevo. Al leerlos se advierte una corriente instintiva de alegría, de aquí y de allá».

Así pues, de la discordancia de los relatos parece deducirse -pese a las apariencias superficiales- un «toque» secreto de veracidad.

Recordemos lo señalado por Barth: «Los relatos de las apariciones aparecen inconexos y desencajados como si por allí hubiera pasado un terremoto». Esa explosión de luz, de certeza inesperada y de alegría que ha sido la resurrección, lo ha puesto todo patas arriba. El terremoto emotivo ha resquebrajado la solidez que la narración había conservado hasta aquí, cuando ha tenido que dar paso a lo inexplicable. Este adjetivo no lo empleamos por casualidad. No olvidemos que la propia naturaleza de la vida del Resucitado -fuera de toda condición normal, fuera de toda experiencia conocida- ayuda a explicar lo que hay en estos testimonios de menor autenticidad, menor coherencia o mayor diversidad.

Precisamente en esta inexactitud o «confusión», los evangelistas se muestran tal y como son: gente sencilla, práctica y capaz de moverse con soltura únicamente en el ámbito de la vida cotidiana. En cambio, se muestran vacilantes y problemáticos al entrar en el terreno desconocido de lo que supera la experiencia, al entrar directamente en el terreno inexplorado entre el tiempo y la eternidad. Precisamente por esto, el testimonio de los evangelios es todo lo contrario -se diga lo que se diga- de la fabulación o de la construcción de mitos fantásticos.

Pese a todo, es válida la pregunta que tantas veces nos hemos formulado: si esos relatos fueran fruto de la invención, ¿por qué no se preocuparon de armonizarlos para hacerlos creíbles? Observa, al respecto, John A. T. Robinson: «Las discrepancias en las narraciones pascuales son propias del género de las que podríamos encontrar en relatos verdaderos. Unos relatos más estructurados estarían mucho más armonizados y bastante más libres de contradicciones».

Señala Albert Plummer, otro destacado biblista: «A pesar de las apariencias, la dificultad de

armonizar estos relatos es precisamente una garantía de su veracidad».

Continuando con las citas, será conveniente recordar al respecto la opinión de Heinz Zahrnt: «Todo historiador sabe que, cuando se le ofrecen muchos relatos idénticos y correspondientes a un mismo suceso, le está permitido abrigar la máxima desconfianza. En este caso, tendrá que tener en cuenta el hecho de que, muy probablemente, los autores se han puesto de acuerdo entre ellos o se han copiado unos a otros. Por el contrario, si los relatos son diferentes y discrepan entre sí, esto puede ser un testimonio directo de la independencia recíproca de los autores y un testimonio indirecto de la verdad, de la realidad que nos cuentan».

En definitiva, resumiremos con Joachim Jeremías: «Precisamente en la variedad de personas, circunstancias o lugares, se refleja el recuerdo auténtico de las horas de la Pascua y de las que siguieron después».

La ausencia de retoques para ordenar el contenido en idénticos detalles revela la falta de preocupaciones apologéticas. Al abordar la resurrección, los evangelistas están tan seguros del hecho que no tienen ningún interés en «demostrar» lo que dicen. Ya hemos visto que el texto original de Marcos se limita directamente a la afirmación de un joven «con vestiduras blancas». Este dice simplemente: «Ha resucitado, no está aquí».

El padre Lagrange habla de «una extrema sobriedad, por no decir, de una pobreza de los relatos pascuales. La catequesis primitiva parece estar limitada a la afirmación del hecho y a la presentación de algunos testigos».

Para aquel anciano y prestigioso director de la Escuela Bíblica de Jerusalén, la causa de semejante actitud tan poco «apologética» estaría precisamente en lo que acabamos de decir. Esto es, en «la conciencia de una posesión serena e incuestionable de la esencia de este acontecimiento: «Jesús está de nuevo vivo».

VIII. AQUEL SEPULCRO VACÍO

Hemos comenzado este libro dando (tras los dos capítulos iniciales de «instrucciones de uso») una visión de conjunto de los problemas planteados por esta última «etapa» del Misterio pascual, la tercera después de la Pasión y Muerte.

También hemos visto el «hilo conductor» femenino que -inexplicablemente- enlaza entre sí los relatos pascuales de todos los evangelistas. Hemos analizado también las razones opuestas a las hipótesis de que una resurrección como la atribuida a Jesús se derive de los mitos paganos o de las expectativas mesiánicas judías. Por último, hemos intentado explicar la razón de que, tras el descubrimiento del sepulcro vacío, los relatos de los cuatro evangelistas aparezcan «inconexos y desencajados como si por allí hubiera pasado un terremoto», por usar la expresión de Karl Barth.

Nos hemos introducido sin vacilar dentro del relato, tal y como hicimos al comienzo de nuestra investigación, donde el primer «sondeo” de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* estuvo dedicado a los problemas planteados por la muerte de Judas. Ahora resultará oportuna una pausa para reflexionar sobre la decisiva importancia y la naturaleza singular, dentro del «sistema cristiano», de los versículos que nos han ocupado y nos ocuparán a lo largo de todo el libro.

Refiriéndonos una vez más a Karl Barth, es muy significativa (aunque se dé por supuesta en un cristiano) una afirmación suya y nos ha parecido oportuno referirnos a ella como una especie de «emblema general» de este libro, juntamente con las palabras con las que el gobernador romano Porcio Festo presentó al rey Agripa el caso de un prisionero judío, aunque de ciudadanía romana, llamado Saulo o Pablo de Tarso.

Dice el célebre teólogo suizo: «Podemos ser protestantes o católicos, ortodoxos o reformados, progresistas o conservadores. Pero si queremos que nuestra fe tenga un fundamento, tenemos que haber visto y oído a los ángeles junto al sepulcro abierto y vacío». Intentaremos analizar con cierta amplitud las razones de esta situación.

En la primavera del año 56 (es la datación más tardía y actualmente no se discute), Pablo escribe una carta a los cristianos de Corinto, el destacado y tumultuoso puerto cosmopolita situado entre dos mares. En la comunidad recientemente fundada, quizás por el propio apóstol, la mentalidad griega seguía mostrándose recalcitrante ante el anuncio de la resurrección de Jesús (vimos en un capítulo anterior las razones de semejante rechazo).

Para subrayar a los hermanos aquel fundamento indispensable, Pablo repite la fórmula de fe que, como recuerda textualmente, ha transmitido «en primer lugar», aunque precisa que es «lo que a mi vez he recibido», en alusión a la predicación cristiana primitiva. Al igual que otros bautizados, los corintios, sin la fe expresada en esta fórmula, habrían «creído en vano».

Este pasaje -contenido en el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios- tiene una importancia fundamental. No por casualidad lo hemos citado antes y lo volveremos a citar, sin necesidad de justificarla… y es que esta es la primera vez en que se nos refiere cómo era anunciada la resurrección de Jesús, pasados unos veinticinco años del acontecimiento.

Mejor dicho: se nos refiere cómo era anunciada desde hacía tiempo. El propio Pablo advierte a sus destinatarios que ha recibido de una tradición anterior la fórmula que ahora repite. Según muchos especialistas, nos aproximaríamos de este modo a un período de tan sólo diez o quince años desde aquel sorprendente suceso

Tras haber dado algunas citas en los capítulos precedentes, transcribimos en su totalidad este fragmento, venerable para el creyente pero también muy valioso para el historiador que intente reconstruir los orígenes del cristianismo. Pablo repite, por tanto, la fórmula establecida, y que presentamos versificada, tal y como debía estar en el original, para facilitar su aprendizaje de memoria o para cantarla, si como afirman muchos biblistas, se trataba de un himno litúrgico: *«Cristo murió por nuestros pecados/ según las Escrituras,/fue sepultado y resucitó al tercer día/ según las Escrituras,/ se apareció a Cefas/y luego a los Doce./ Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez/ la mayor parte de los cuales vive todavía y otros ya murieron./ Después se apareció a Santiago/y más tarde a todos los apóstoles;/y el último de todos, corno a un abortivo, se me apareció también a mí»* (1 Cor 15,3-8).

Se trataba de un *credo* intocable que los predicadores debían aprender y enseñar a su vez a los neófitos, antes de las catequesis e instrucciones: «Os he transmitido, en primer lugar *(en prótois,* «lo primero de todo», como dice el texto griego)». Volveremos enseguida sobre las razones de esta urgencia.

Ahora nos interesa especialmente lo que el apóstol añade a este *kérygma,* a este (etimológicamente) «anuncio del heraldo». Pablo advierte a los corintios de la importancia decisiva del mensaje pascual: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, y vana también nuestra fe». «Si Cristo no resucitó», repite a continuación, «vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados». Por si fuera poco, añade: «Por tanto, los que han muerto en Cristo también perecieron. Si sólo para esta vida tenemos puesta la esperanza en Cristo, somos los más desgraciados de todos los hombres» (1 Cor 15, 14, 17-19).

Así son las cosas en el esquema del cristianismo, pues todo está fundamentado en los relatos de la resurrección.

Escribe Heinz Zahrnt: «En el Credo, tal como lo recitan los cristianos en la actualidad, se mencionan algunos acontecimientos que trascienden el ámbito de la experiencia histórica. Por ejemplo, el nacimiento de una virgen o el descenso a los infiernos. Pero estos hechos no tienen la misma importancia que la resurrección. Estos hechos "prodigiosos" son mencionados tan sólo en unos pocos pasajes del Nuevo Testamento, pero Pablo, por ejemplo, no los cita. Por el contrario, no hay parte en el Nuevo Testamento en la que no resuene el testimonio de la resurrección».

No es casual que los primeros anunciadores del evangelio no proclamaran, antes que nada, programas sociopolíticos, máximas ejemplares o indicaciones morales del *rabbí* Jesús. No, porque lo primero que anunciaban, antes que nada, era que aquel Jesús de Nazareth, «contado entre los malhechores», y en consecuencia, ejecutado, había «resucitado de entre los muertos». Se unía esta afirmación -«Jesús de Nazareth ha resucitado»- con esta otra: «y nosotros somos testigos».

Así pues, al continuar nuestra investigación, tenemos que ser conscientes de lo siguiente: sin la Pascua, la Iglesia sería tan sólo un club o una «asociación de amigos del maestro Jesús», al igual que tantos grupos y círculos surgidos en memoria de destacadas personalidades de la cultura, la ciencia o la política. No habría más que admiradores, *fans,* que organizarían congresos y publicarían boletines sobre

su personaje favorito. Si Jesús no ha resucitado, no se puede *creer* en él como Salvador. Únicamente se puede *venerarlo* como maestro. Se puede *evocarlo,* pero no *invocarlo.* Se puede *hablar de él,* pero no *hablarle a él.* Se puede *recordarlo,* pero no *escucharlo.*

Si no ha resucitado, son los cristianos los que le están haciendo vivir. No es él el que les hace vivir a ellos. De muchos otros, de cientos de sus desgraciados contemporáneos, se puede decir: «Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado». Pero para que Jesús sea aquél en que la fe cree, es preciso poder añadir: «Pero, al tercer día, resucitó de entre los muertos».

Con todo, hay que señalar que esta decisiva afirmación no está sujeta a ninguna verificación «científica». Ningún descubrimiento arqueológico futuro podrá nunca demostrar que el cuerpo de aquel condenado a muerte se descompuso en alguna fosa común; o, por el contrario, que el sepulcro perteneciente a José de Arimatea fue abierto y quedó vacío de un inquilino que se puso en pie. Aquí es necesario fiarse de los que dicen haber visto a Jesús resucitado y vuelto a la vida. Hay que dar crédito a otros hombres, a un grupo de testigos privilegiados: la comunidad cristiana; la Iglesia, en una palabra.

Se comprueba, también de este modo, que la fe no puede nacer ni vivir «aislada» o «solitaria», pues por su propio fundamento debe asentarse sobre una comunidad, sin cuyo testimonio no hay anuncio ni certeza de resurrección. Y si no hay resurrección, tampoco hay cristianismo.

Como hemos hecho en los «intentos» precedentes (y como intentaremos hacer en los capítulos que siguen) analizaremos los textos «pascuales» del Nuevo Testamento de la manera más objetiva.

Tendremos, sin embargo, siempre presente lo que decíamos en el capítulo de introducción, pero que convendrá repetir: los relatos de la resurrección son una parte imprescindible del relato que se inicia con la pasión. Hemos visto anteriormente la consistencia histórica de los relatos de los evangelistas sobre aquel trágico viernes. Habrá que repetir otra vez que los relatos de la Pascua y de los días sucesivos han sido ciertamente elaborados por los mismos autores, con idéntico estilo e idéntico espíritu. Si el investigador reconoce la existencia de una verdad histórica al pie de la cruz, ¿por qué rehusaría dar crédito *a priori* a lo que narran los mismos documentos sobre el sepulcro vacío?

Hay que ser, en definitiva, conscientes de que, a diferencia de la pasión y muerte, la resurrección sólo es concebible si aceptamos entrar en una perspectiva mental en la que un acontecimiento de este género pueda ser objeto de una hipótesis. No es casualidad que las negaciones de la resurrección sean tan antiguas como el propio cristianismo. El que un hombre vuelva a la vida saliendo del túnel de la muerte es contrario a toda creencia humana. Ni siquiera sabemos el alcance del término «resucitar». Como mucho, se podría aceptar que se tratara de una «reanimación», pero no de una «resurrección», pues nos falta una perspectiva a este respecto al no existir una experiencia comparable.

Con gesto de desafío, un autor contemporáneo se pregunta si llevará mucho tiempo demostrar a los cristianos que, como dice Pablo, «su esperanza es vana»: «Los "quinientos hermanos", a los que se pone como testigos en la Primera Carta a los Corintios, dicen que Jesús ha resucitado; pero quinientos millones de personas dicen que los muertos no resucitan. ¿Quién tiene razón?»

Es una pregunta retórica, pues es evidente que tienen razón los 500 millones. Tienen razón, ciertamente. A menos que… A menos que entremos en la dimensión (la única digna del «librepensador», si realmente está libre de prejuicios y apriorismos) que se abre a lo imprevisto, a la sorpresa, y en la que no cabe excluir ninguna posibilidad. Comprendida la de la resurrección.

Por ser el núcleo mismo de la fe y la respuesta definitiva a los problemas últimos de la condición humana, el grito de «¡Jesús ha resucitado!" es el aspecto del cristianismo más inaceptable para una razón replegada sobre sí misma. En este caso no sólo estamos en los límites sino en un extenso más allá de la experiencia. Los primeros cristianos eran perfectamente conscientes de ello: el anuncio del Dios muerto y vuelto a la vida es, para Pablo, «escándalo y locura». Un anuncio así resulta un misterio impenetrable para quien esté convencido de que entre el cielo y la tierra no hay otra cosa que lo que afirman nuestras orgullosas y frecuentemente estrechas filosofías.

Para estar abiertos al evangelio, pero de modo especial a algo que supone su culminación, es «indispensable saber entender la historia como el ámbito en el que, además del hombre, Dios, ante todo, puede actuar y manifestarse» (Pannenberg). El creyente está llamado a superar la perspectiva humana, la que le haría considerar los relatos de Pascua como un mito insostenible. Está llamado, más que en ningún otro aspecto, a juzgar la historia de Jesús no «según el mundo», sino a juzgar este «mundo» a través de Jesús.

John A. T. Robinson, el conocido teólogo y exégeta británico, ha escrito lo siguiente: «Debe quedar bien claro que creer en la resurrección es ante todo una decisión de fe. Por medio de esa fe, se expresa la convicción de que Jesús "vive" y que no pertenece a una realidad pasada de la historia sino que es una realidad presente».

Tenemos que ser conscientes de que nos movemos en un terreno que no puede ser comparado con cualquier otro: un cristiano creyente no es sólo aquél que, por medio de un denodado razonamiento sobre los indicios existentes, llega a reconocer que, pese a todo, esta resurrección puede ser aceptada como un acontecimiento histórico. Un cristiano creyente es quien -pese a todo- sabe discernir una realidad en el acontecimiento «verdadero» que le implica de un modo personal.

La resurrección es *también* un hecho del pasado que hay que reconstruir y aceptar, pero, ante todo, es un hecho para vivir día a día. Aquella salida del Sepulcro en la que cree el cristiano no afecta únicamente al Resucitado: nos afecta a nosotros, aquí y ahora. Alguien ha dicho al respecto: «El que Jesús viva realmente es una convicción que puede, y debe, encontrar fundamento en los testimonios del pasado, pero ese fundamento también hay que encontrarlo en el testimonio que los creyentes de hoy dan de aquel suceso».

Por tanto, quien desee llamarse cristiano está convocado a un continuo y difícil equilibrio. Respecto a los relatos de la resurrección debe llegar hasta su *significado;* pero sin olvidar nunca que los evangelistas nos invitan a entender el significado de algo que para ellos es indiscutible y seguro. Es un suceso que no sólo pertenece a la historia sino que la divide en dos partes: un «antes» y un «después».

Desde hace algunas décadas, investigadores cristianos intentan poner de su parte a los autores del Nuevo Testamento: éstos -nos dicen estos teólogos y biblistas- cuando se refieren a la Pascua, no están interesados en la historia, pues no se preocupan de lo que realmente sucedió. Escribe Heinz Zahrnt, el autor protestante antes citado: «Querer demostrar históricamente la resurrección significaría contradecir la intención de todos los testimonios del Nuevo Testamento».

Esta afirmación es actualmente tan repetida -sobre todo, en círculos cristianos- como insostenible; antes bien, y hablando con toda sinceridad, hay que decir que es rotundamente falsa. En el primero de los testimonios, con el que iniciamos este capítulo, recogimos claramente la intención de la predicación

primitiva de no divulgar un mito ni de despertar un sentimiento. Pretendían insistir sobre un hecho, y remitían para su verificación a testigos «la mayor parte de los cuales vive todavía» (1 Cor 15, 6).

En una discusión con Karl Barth, el propio Rudolf Bultmann -del que tendremos ocasión de ver su acostumbrada negación *a priori* tuvo que admitir que este pasaje de Pablo no tiene otra explicación que (en palabras textuales de este biblista, el príncipe de los «desmitificadores”) «un intento indudable de hacernos creer que la resurrección es un hecho histórico objetivo». En un capítulo anterior ya nos referimos a la probabilidad de que la comunidad primitiva tuviera una lista actualizada de aquellos quinientos testigos y remitiera a ella a escépticos, dubitativos o negadores.

Quienes quieren convencernos de la existencia de un desinterés de los primeros cristianos por el hecho de la resurrección, y que querrían que únicamente prestáramos atención al significado, al símbolo o al mito, son los mismos que consideran legendario el episodio relatado por Mateo (27, 62-66), y que será conveniente recordar: «Un día después, el siguiente al de la Parasceve, los príncipes de los sacerdotes y los fariseos reunidos ante Pilato le dijeron: "Señor, nos hemos acordado que ese seductor dijo cuando aún vivía: Al tercer día resucitaré. Manda, pues, custodiar el sepulcro hasta el día tercero, no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo: Ha resucitado de entre los muertos, y sea el último engaño peor que el primero". Pilato les respondió: "Tenéis la guardia, id y custodiadlo como sabéis". Ellos fueron entonces y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y montando la guardia».

Así pues, este episodio de la guardia habría sido inventado por los redactores de los evangelios para dar credibilidad a los relatos sobre el sepulcro vacío y hacer ver que no fue el resultado de un robo sino de una intervención divina.

Dejaremos estar, por el momento, el debate sobre la historicidad del episodio aunque volveremos sobre él enseguida, en capítulos dedicados al tema, y analizaremos estos versículos a la luz de las investigaciones y las consideraciones. Con todo, admitamos, por simple hipótesis, que se trate realmente de una invención. Si así fuera, habría sido añadido por quien haya manipulado los evangelios para dar garantías históricas y asegurar que el hecho de la resurrección había sucedido realmente. No es casualidad que se hable de este detalle tan sólo en el evangelio «para los judíos», el de Mateo (los otros tres guardan silencio al respecto). Era a los israelitas a quienes había que dar pruebas precisas, puesto que, como dice Mateo en 28, 15: «Así se divulgó entre los judíos esta noticia *(del robo del cuerpo por los discípulos)* hasta el día de hoy».

Así pues, es contradictorio sostener, por un lado, que el Nuevo Testamento no se interesa por la historicidad de lo sucedido en Pascua; y, por otro lado, sostener que la comunidad primitiva habría falsificado «pruebas» engañosas, como la de la guardia en el sepulcro, con tal de demostrar la historicidad de los hechos.

Con todo, parece ser una pérdida de tiempo señalar y denunciar las contradicciones. Para algunos investigadores, lo único que cuenta no son los hechos sino la teoría. Una teoría que fue enunciada por el protestante Bultmann con estas palabras textuales: *«Si la resurrección fuese un hecho histórico, la fe resultaría algo superfluo».*

No son únicamente los «no creyentes» -lo hemos visto en profundidad en nuestro anterior libro- los que niegan la historicidad del Nuevo Testamento, incluida su base fundamental que es la resurrección de Cristo de entre los muertos. Es sabido que en muchos cristianos que se han unido a la controversia anticristiana, la que niega el sepulcro vacío, hay una necesidad de adaptarse al credo protestante, para el

que la fe sólo es la fe si se separa, o es del todo independiente, de las «obras» humanas, incluida la investigación histórica.

La fe cristiana sólo tendría mérito si se aparta de la razón y de toda «prueba», empezando por la del sepulcro vacío. En la frase de Bultmann antes citada, está presente la dimensión que llevó a Lutero a definir como «la prostituta del diablo» a esa razón que el catolicismo siempre valoró al considerarla un don de Dios que debe ser empleado a fondo. Es decir, hasta el extremo al que se refirió Pascal, gran científico y gran apologista al mismo tiempo: «La última etapa de la razón es reconocer el Misterio; es aceptar, de un modo razonable, que hay muchas cosas que superan a la propia razón».

A los prejuicios confesionales hay que añadir la existencia en muchos biblistas contemporáneos, pese a su formación y convicciones cristianas, del convencimiento sociológico de que el hombre «moderno” es incapaz de aceptar la idea de una resurrección corporal.

En realidad, tanto los cristianos de Corinto («… ¿cómo dicen algunos de vosotros que no hay resurrección de los muertos?» 1 Cor 15, 12), como los paganos del Areópago de Atenas (… «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaron y otros dijeron: "Ya te oiremos sobre esto en otra ocasión"», Hch 17, 32) no eran precisamente «modernos», pero tampoco ellos aceptaban «la idea de una resurrección corporal». Esta obsesión -propia de círculos religiosos de hoy- por un supuesto «hombre actual» que no puede aceptar la verdad de la fe, al ser «adulto» y «crítico», no se corresponde a la realidad objetiva. Esta realidad parece demostrar la ocurrencia de un Chesterton: «La desgracia de nuestros contemporáneos no es que no crean en nada, sino que se lo creen todo». El abandono de la fe no ha llevado a las masas a la razón sino a la superstición; no al ateísmo sino a la idolatría.

No deja de ser significativo que algunos exégetas cristianos, angustiados por la obsesión de hacerse «comprensibles» al supuesto «hombre moderno», hayan modificado profundamente el lenguaje tradicional. Así, en lugar de la incómoda expresión de «resurrección», prefieren no arriesgarse demasiado, y se quedan con el vago término de «suceso pascual» o -de un modo todavía más ambiguo- de «mensaje pascual». Un investigador cristiano como W Marxsen, ejemplo de la actitud de otros colegas suyos, recomienda no hablar, ni siquiera en el Credo, de «resucitado», sino de algo menos comprometido como es «vivo» («vivo» se puede estar de muchos modos aunque sólo sea en el recuerdo de los admiradores; y así lo entienden muchas personas).

Por citar de nuevo a Bultmann: «Lo decisivo no es que Jesús haya resucitado sino que *para ti* sea el Resucitado. El crucificado está vivo de nuevo si tú lo ves así a través de los ojos de la fe».

De este modo, el sepulcro vacío, la guardia en el sepulcro o las apariciones serían tan sólo la cobertura mística de una verdad que únicamente es interior. El crucificado, prosigue Bultmann, «se encuentra vivo en el *kérygma,* en la predicación de los apóstoles y en ningún otro lugar». La creencia de estos veinte siglos de fe cristiana, no es para el pastor Bultmann «un acontecimiento histórico, sino existencial. Es el modo de llegar a una fe en la que los primeros cristianos creyeron que Jesús había vencido de algún modo a la muerte». «Jesús ha resucitado» sólo quiere decir esto: «Jesús crucificado nos convoca de nuevo a la fe». El hecho de predicar o aceptar esa fe representa, en la práctica, su resurrección de los muertos».

Aún sin llegar -al menos, en la mayoría de los casos- a estos excesos «luteranos» o «calvinistas», no pocos católicos «espiritualizan» actualmente la resurrección, y tienden a darle una interpretación más *subjetiva* que *objetiva.* Un ejemplo, entre otros, sería el del dominico Marie-Emile Boismard: «El

historiador no puede decir nada acerca de la realidad de las apariciones. Si, por ejemplo, en Lucas se presentan detalles concretos destinados a demostrar que Jesús tenía un cuerpo real, sensible y palpable, hecho de carne y hueso, se debe a una apologética relativamente tardía».

De ahí que un investigador como Ronald G. Smith extraiga esta consecuencia lógica: «Incluso en la eventual posibilidad de que un día se encuentren en Palestina los huesos de Jesús, el significado de la Resurrección como acontecimiento espiritual y como fundamento de la fe, permanecería inalterado». Es un símbolo, por tanto, que nada tiene que ver con la realidad.

Insistimos en que estas escasas citas -elegidas al azar entre muchas posibles- aparecen en obras de creyentes, tanto de pastores protestantes como de sacerdotes católicos. Fue a estas personas, a las que, con ocasión de la Pascua de 1976, el diario francés *Le Monde* hizo esta pregunta: "¿Afectaría a su fe el que la piqueta de un arqueólogo, en cualquier lugar de la antigua Palestina, desenterrara el esqueleto de Jesús de Nazareth?».

En el siguiente capítulo veremos un muestrario de respuestas a esta pregunta provocadora, y esto nos permitirá continuar con nuestras reflexiones.

IX. LOS HUESOS DEL CRUCIFICADO

Cerramos el capítulo anterior con el recuerdo de la Pascua de 1976, uno de los más agobiantes de los «años oscuros» por los que pasó la cristiandad occidental en las últimas décadas del siglo XX. En aquella ocasión, *Le Monde*, dirigió una pregunta a prestigiosos exponentes de las Iglesias cristianas, católicos, protestantes y ortodoxos: “¿Afectaría a su fe el que la piqueta de un arqueólogo, en cualquier lugar de la antigua Palestina, desenterrara el esqueleto de Jesús de Nazareth?».

Presentamos aquí un muestrario de respuestas, que dicen bastante sobre esa situación sorprendente -de «espiritualización» o «desmaterialización” del hecho de la resurrección- a la que antes nos hemos referido.

Decía Francois Quéré: «Eso no me inquietaría en absoluto. Mi fe no depende de un sepulcro vacío o lleno. El hallazgo de unos cuantos huesos no me llevaría a hundirme en la duda».

Marc Oraison, sacerdote católico, pero también médico y psicoanalista, señalaba: «El descubrimiento del esqueleto de Jesús reforzaría mi creencia, pues destruiría el mito de la reanimación de un cadáver. La aparición de los huesos del Nazareno me reforzaría en una fe que, para ser tal, tiene que ser absolutamente indemostrable».

Georges Crespy, profesor en la facultad de teología protestante de Montepellier, respondía: «Esto no me impediría creer en la Resurrección. Antes bien, un descubrimiento así liberaría a la fe, obligándola a no confiar en las cosas visibles».

Pero un anónimo párroco, que no era profesor, y sí un pobre cristiano acostumbrado a respirar no la atmósfera artificial de las bibliotecas, sino la de las trincheras pastorales, a estar en contacto con los fieles corrientes, se atrevió a responder a aquella pregunta: «¿Los huesos de Jesús? Si los viera ante mis ojos, me sentiría herido sin remedio. Pienso que esto me demostraría que mi fe era tan sólo una ilusión». Por su parte, Jean Guitton, el católico de la Academia francesa, que dedicó gran parte de su prolongada existencia a reflexionar sobre las posibilidades del hombre actual para poder seguir creyendo, decía: «Si realmente se produjera un descubrimiento de esta clase, dejaría escrito en mi testamento: *"He engañado y he sido engañado"*“.

En efecto, como afirman algunos biblistas y teólogos contemporáneos, sería posible creer en Jesús como Mesías, incluso como Hijo de Dios -sería posible, en una palabra, «conservar la fe»- incluso afirmando que su cuerpo se descompuso en un sepulcro o en una fosa común. Los huesos de Jesús podrían estar en cualquier lugar de Palestina, sin que por esto fuera imposible creer en la «resurrección» o, al menos, como algunos afirman, en «el significado de salvación contenido en la confianza que Dios otorgara a aquel hombre».

¿Sería posible, sin embargo, continuar llamándonos «cristianos»? Pero esto sólo es así según las teorías, planteamientos y caprichos (o incluso por la tentación de escandalizar, de aparecer como inconformistas) de los sabios modernos, de acuerdo con el habitual horror «gnóstico» por la carne y la vida concretas, sobre el que tendremos ocasión de volver. Pero si queremos atenernos al sentido común, nos daremos cuenta enseguida de que este modo de pensar no se corresponde en absoluto con el Nuevo

Testamento. Si realmente compartimos la fe de los evangelistas, de Pablo o de la comunidad primitiva de los creyentes, tenemos que aceptar el preciso y firme «materialismo» de la Resurrección.

Es justamente la fidelidad al Nuevo Testamento la que nos obliga a no compartir las hipótesis «espiritualistas», para las que el cuerpo carece de importancia; y lo que realmente cuenta es el espíritu, el «significado" o el «símbolo».

Tenemos que oponernos a esto, del mismo modo que el protestante Karl Barth se oponía a su colega y correligionario Rudolf Bultmann y a todos los teólogos «desmitificadores», al señalar que «rechazar la resurrección corpórea de Jesús es, para un cristiano, rechazar a Dios mismo tal y como se ha revelado».

Tenemos que oponernos, como lo hizo el católico Jean Daniélou: «La doctrina de Bultmann y de otros teólogos y exégetas, para la que la resurrección de la carne es un mito que tan sólo significa la renovación interior operada por la fe, está muy próxima a las concepciones gnósticas combatidas por san Pablo». Y es que la «gnosis» tiende a rechazar el cuerpo, al que considera como algo negativo por no decir vergonzoso; en todo caso es una simple cobertura -provisionalmente necesaria y a la que hay que resignarse- del espíritu, lo único que merece atención.

En cambio, el cristiano siempre ha tomado como referencia al hombre en su integridad, un compuesto inseparable de materia y espíritu, de cuerpo y alma. *Caro, cardo est salutis*, la carne es el quicio de la salvación, como diría Tertuliano, el apologista del cristianismo primitivo que aludía precisamente -con esta fórmula- a la resurrección de Jesús. Muchos siglos después, el gran teólogo italoalemán del siglo XX, Romano Guardini, señalaba, al reflexionar sobre las apariciones del Resucitado: «Sólo el cristianismo se ha atrevido a poner el cuerpo en las honduras más ocultas de Dios». En efecto, según observara Robert Sublon, teólogo protestante y uno de los encuestados por *Le Monde:* «La resurrección *material* de Cristo da sentido a la fe en la encarnación, y da a entender la importancia del cuerpo para los judeocristianos. La mentalidad judía ni siquiera podía concebir una vida sin el cuerpo».

La contraposición entre el espíritu y la materia, en una misma persona, es (como ya hemos visto) ajena al judaísmo y es, en cambio, característica de la cultura griega, y en general, pagana. Por tanto, las descripciones evangélicas de las «cristofanías», de las apariciones del Resucitado, se adaptan perfectamente a esta idea de «totalidad» o «unidad» judías, sin ningún tipo de esquizofrenias o contraposiciones «gnósticas».

Sólo quienes desconozcan los textos (o aunque conozcan bastante estos versículos en griego, traten de hacerlos concordar con sus teorías) pueden decir que al Nuevo Testamento no le interesa la «materialidad" de las experiencias pascuales. Es todo lo contrario. Tanto es así que, para definir lo narrado por los evangelistas, el término «apariciones" no parece muy adecuado. Y es que este término hace pensar que el único sentido afectado es la vista. En cambio, el Resucitado es descrito en los evangelios mientras comparte en todos los aspectos la vida de sus amigos, igual que antes de su muerte en la cruz.

Este compartir comienza con la comida y hasta se diría que el comer es una de las constantes de las «apariciones» (aquí las comillas son más precisas que nunca).

"¿Tenéis aquí algo que comer?», pregunta el Resucitado, cuando aparece por primera vez ante de los suyos. Lo pregunta porque «no acababan de creer a causa de la alegría y la admiración». Entonces,

«ellos le ofrecieron un trozo de pez asado. Y tomándolo, comió delante de ellos» (Lc 24,41-43).

En Emaús, está sentado a la mesa con dos discípulos y ellos lo reconocen precisamente al partir el pan.

Al aparecerse junto al lago de Tiberíades, pide una vez más de comer, e incluso él mismo prepara una comida para los apóstoles que vuelven de pescar: «Cuando saltaron a tierra, vieron unas brasas preparadas con un pez puesto encima, y pan. Jesús les dijo: «Traed algunos de los peces que acabáis de pescar». (…) Jesús les dijo: «Venid y comed». Más adelante, el evangelista (que fue también testigo del hecho) nos confirma que el Señor también participó de la comida: «Después de haber almorzado…» (Jn 21,9-10; 12; 15).

La insistencia en la comida es tal que este aspecto «material» entra directamente en el *kérygma,* en la predicación oficial de la Iglesia. Señala Pedro al anunciar la fe en Cesarea: «A él lo resucitó Dios al tercer día y le hizo manifestarse no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que *comimos y bebimos con él* después de su resurrección de entre los muertos» (Hch 10,41). Así pues, el haber estado «a la mesa con él» es, para el príncipe de los apóstoles, uno de los requisitos para aparecer como testigos fiables de la verdad de la Resurrección.

El cuerpo (incluso lo que el espiritualismo, gnóstico y no gnóstico, de todas las épocas considera como lo más desagradable: el estómago) hace de protagonista en estos relatos pascuales.

Hay, entre otras, una propuesta de prueba tangible hecha por el Resucitado a aquellos que, ya entonces, rechazaban el «materialismo» escandaloso del acontecimiento y, según Lucas (24, 37) «creían ver un espíritu»: «y les dijo: ¿Por qué os turbáis, y por qué surgen dudas en vuestros corazones? Ved mis manos y mis pies. Soy yo mismo. *Palpadme* y ved; un espíritu no tiene *carne y huesos* como veis que yo tengo» (Lc 24, 38-39).

Ese «palpadme» corresponde, en el original, al imperativo del verbo griego *pselafáo,* traducido como «palpar». Expresa algo que es totalmente «material», algo que no es «espiritual».

Jesús hará al incrédulo Tomás su conocida invitación a «palparlo»: «Trae aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino fiel» (Jn 20, 27).

Juan, el evangelista «espiritual», al comienzo de la Primera Carta que lleva su nombre, utilizará el mismo verbo griego empleado por Lucas, con el significado de «palpar», entrando en polémica con lo gnósticos de entonces -y los que hoy reaparecen- que querían hacer desaparecer la realidad material de la resurrección: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y *palparon (epseláfesan)* nuestras manos acerca de la Palabra de Vida (…), lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros para que también vosotros estéis en comunión con nosotros…» (1 Jn 1,3).

Así pues, el objeto del testimonio de la Pascua no se refiere a una frase de este estilo: «de alguna manera se puede decir que el Crucificado sigue estando vivo». No es así, pues los testimonios del Nuevo Testamento están conformes, sin vacilaciones, en la realidad *física* del cuerpo del Resucitado. Y, en consecuencia, en un sepulcro que se quedó vacío para siempre.

Dada esta perspectiva, pensamos que difícilmente nos equivocaríamos, al imaginar una posible

respuesta de los apóstoles y discípulos a la pregunta de *Le Monde* sobre sus reacciones al imposible descubrimiento de los huesos de su Mesías. «No es sólo el sepulcro vacío», habrían respondido, «lo que nos lleva a la fe. Es, sobre todo, el haber estado a la mesa con él. Por nuestra experiencia, estamos convencidos de que no se ha aparecido el espíritu de un muerto, sino que ha resucitado un cuerpo, una persona en su integridad. Pese a todo, si alguien (por absurdo que resulte) nos enseñara los restos de aquel cuerpo que nosotros hemos tocado, nos iríamos con los trastos a otra parte y -amargados y desilusionados como en aquellos terribles viernes y sábado anteriores a la mañana de Pascua-volveríamos a nuestros antiguos oficios, más rentables, menos incómodos y menos peligrosos".

Quienes consideran «sin importancia para la fe» que el cadáver saliera del sepulcro y que además dicen no estar preocupados en lo más mínimo, por sus creencias, si ese cadáver hubiera llegado a descomponerse, ¿nunca han reparado -entre otras cosas- en la insistencia de la predicación primitiva en «el cuerpo que no conoce la corrupción»?

Es interesante reflexionar, al respecto, sobre el anuncio de Pablo un sábado, en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, «después de la lectura de la Ley y los Profetas». Una cita que puede parecer un poco larga, pero que resulta esencial, pues demuestra que el *kérygma* primitivo consideraba fundamental un aspecto que algunos querrían reducir a la categoría de irrelevante.

Escuchemos al Apóstol de las gentes en su discurso a sus hermanos judíos: «También nosotros os anunciamos la Buena Nueva de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios la ha cumplido con nosotros, sus hijos, al resucitar a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: "Tú eres mi Hijo: yo te he engendrado hoy". Y que lo resucitó de entre los muertos, *para nunca más volver a la corrupción*, lo había afirmado: "Yo os daré las cosas santas de David, las verdaderas". Por esto dice también en otro lugar: *"No permitirás que tu Santo vea la corrupción':* Pues David murió, después de cumplir durante su vida la voluntad de Dios, y fue sepultado con sus padres, *y padeció la corrupción*. En cambio, aquel a quien Dios resucitó *no padeció la corrupción*» (Hch 13, 32-37).

Esta insistencia de Pablo en la carne incorrupta del Crucificado está en la línea de toda la predicación primitiva, comenzando por el primero de los discursos misioneros, el de Pedro en Jerusalén, en el día de Pentecostés, inmediatamente después de la venida del Espíritu Santo: «Pero como (David) era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente que se sentaría sobre su trono un fruto de sus entrañas, previó y habló de la resurrección de Cristo, que no fue abandonado en el infierno *ni su carne vio la corrupción*. Dios resucitó a este Jesús, de lo cual todos nosotros somos testigos…» (Hch 2, 30-32).

En esta insistencia sobre la «incorruptibilidad» del cuerpo del Mesías, en este continuo repetir que el Crucificado ha salido del sepulcro no sólo en espíritu y que su carne no se ha corrompido, ¿está quizás la influencia de las antiguas profecías judías? Los «detalles» tan concretos, comenzando por los de las comidas -destinados a demostrar que Jesús no ha vuelto de la muerte como un fantasma, sino como un cuerpo sensible y palpable, hecho de carne y hueso-, ¿derivan quizás de una «necesidad apologética», tal como defienden juntamente con los «incrédulos» y protestantes liberales, exégetas católicos como el dominico padre Boismard?

A esta clase de suspicacias ya hemos dado algunas respuestas en un capítulo anterior y volveremos otra vez sobre el tema, dando nuevas precisiones, en el desarrollo de nuestra exposición. Pero aquí, por el momento, nos interesa la verdad histórica, la credibilidad de las afirmaciones de la comunidad apostólica sobre la resurrección. Lo que aquí se discute es lo que la propia comunidad cree y quiere

hacernos creer sobre las «propiedades» de la Resurrección, sobre su carácter y naturaleza.

Pues bien, los evangelios, el Nuevo Testamento en su totalidad. quieren convencernos (insistiendo unas veces sobre la comida, otras sobre la carne que no ha conocido la corrupción, otras sobre el «tocar» o el «palpar») de que la experiencia pascual-prolongada durante cuarenta días y terminada, obsérvese el detalle, «mientras estaba a la mesa con ellos» Hch 1, 4- no ha sido algo subjetivo, interior o espiritual. Ha sido, por el contrario, perfectamente «palpable».

Sobre esta resurrección, la única atestiguada por la Escritura y opuesta a las teorías de determinada exégesis actual (que, en realidad, se parece más a una filosofía, por no decir a una ideología, y que manipula los textos bíblicos para defender sus tesis), sobre esta resurrección «tangible» tratamos en estas páginas, para intentar demostrar su consistencia también desde el punto de vista histórico.

Lo hacemos de manera consciente, sabedores de que la fe es en su totalidad un misterio; y que el más misterioso de los misterios es este núcleo, este fundamento que el griego del Nuevo Testamento llama *anástasis,* literalmente «levantarse» (de entre los muertos). Pero también somos conscientes de que no es una blasfemia intentar llegar a los umbrales de ese Misterio. Es decir, hasta donde la razón agota sus posibilidades y se inicia el «salto» de la fe.

Sería, en cambio, blasfema la actitud del creyente que rechazase aquello de lo que pretenden convencernos los textos de la naciente Iglesia; el rechazo, en definitiva, no sólo de la verdad sino también del aspecto *físico* del encuentro de la Pascua. Blasfemo sería intentar imponer nuestros esquemas, nuestros límites a un Dios que es *semper major,* es siempre más grande de lo que nuestra inteligencia puede concebir.

No creemos, en definitiva, que ningún creyente haya perdido el sueño, y tampoco la fe, ante esos problemas que (según algunos teólogos) impedirían al hombre moderno aceptar el concepto «ingenuamente materialista» de resurrección, tal y como se creía en épocas «precientíficas». El problema, por ejemplo (por citar un caso tomado de un ensayo reciente), de cómo el cuerpo glorioso del Resucitado pudiera tomar y asimilar fisiológicamente los alimentos que dicen que tomaba.

Pero no son los problemas digestivos del Resucitado los que han obstaculizado la fe de tantas generaciones anteriores, y tampoco los que la impiden a ese supuesto «hombre moderno», a menudo tan diferente de esos rasgos trazados por los «especialistas». Este es el caso del habitual Rudolf Bultmann, que llevó las cosas hasta la política, al defender que «separar la Resurrección de Jesús de la subjetividad, e insistir en el carácter objetivo de las apariciones» sería una postura «conservadora».

Por tanto, serían «conservadores» todos los autores del Nuevo Testamento, que no estén de acuerdo con la interpretación de estos especialistas alemanes. Por nuestra parte, lo que nos importa no son las teorías académicas sino el modo -por muy misterioso que sea- con que el propio Dios ha querido encarnarse y resucitar. Y si se quiere llevar esto a la esfera política, con la habitual deformación actual, no nos parece «conservadora» sino «revolucionaria» -rompe todos los esquemas- la fe de todas las generaciones cristianas, para la que «nada hay imposible para Dios».

Sobre cuestiones similares -y a ellas nos referimos en las páginas de *Investigación sobre el cristianismo*- hablamos en una ocasión con Hans Küng. Para este teólogo (que también tiene conocimientos de biblista), la principal tarea consiste en reducir lo más posible, en la historia de Jesús, el aspecto «milagroso», entendido éste -en la perspectiva racionalista no ajena a este teólogo- como

«todo lo que la ciencia actual no puede explicar».

Le pregunté, entre otras cosas, lo siguiente: «¿Por qué -si damos por supuesta la fe en Dios, y en el Dios cristiano, que pese a todo usted reafirma- tenemos que ponerle límites establecidos por nosotros mismos? ¿No se da una vez más la tentación de encerrar la omnipotencia divina en las cárceles tranquilizadoras de nuestras teologías? ¿Por qué se quiere «desmitificar» a toda costa el milagro, que es «escándalo y locura para la sabiduría del mundo», según señala de manera admirable el Dios bíblico? ¿Por qué esforzarse en demostrar que son meros «símbolos» los milagros narrados en los evangelios, empezando por aquél que es el fundamento de la fe, la Resurrección física de Cristo? ¿Debe diluirse todo en complejas distinciones y precauciones que privan al lector de sus certezas anteriores, sin que le proporcionen al mismo tiempo nuevos y seguros puntos de apoyo?».

Quizás por el cansancio, quizás por el aburrimiento de preguntas como éstas, que debían parecerla ingenuas, anacrónicas y no lo bastante «refinadas» (su decálogo de teólogo tiene como segundo punto: «No dar prioridad a la fe sencilla»), quizás por otras cosas; lo cierto es que la respuesta del profesor Küng me resultó un tanto monótona: «Dios es el primero en respetar sus leyes; para tener credibilidad no son necesarios argumentos ridículos».

«¿Deben considerarse, entonces, ridículos», insistí, «la fe de todos los siglos cristianos en la Resurrección y Ascensión *físicas* de Cristo?» El sacerdote me cortó tajantemente: «Quien quiera mantener el aspecto milagroso en la Escritura tiene que aportar argumentos válidos que lo demuestren».

La respuesta no me deshizo sino que me reforzó las sospechas de «racionalismo» e incluso de «helenismo»; es decir todo lo contrario de las tesis de Küng, uno de los muchos defensores actuales de la «deshelenización» del cristianismo en beneficio del redescubrimiento de las raíces judías.

En efecto, para los griegos el mundo está sometido a una ley, a un Destino del que ni siquiera Zeus puede escapar. Únicamente para el pensamiento judío, Dios no es prisionero del *Logos* pagano, esta «razón del mundo», contra la que ni el hombre ni la divinidad pueden nada. Para el pensamiento griego, un Dios como el judío es un «loco», un adjetivo que será incluso aceptado por Pablo, añadiendo inmediatamente que «la locura de Dios es más sabia que la razón de los hombres». Es precisamente el *Logos*, la «ley» sin salida del mundo griego, la que ha desembocado en ese ídolo que es el llamado «pensamiento científico» del racionalismo ilustrado y del positivismo. Se trata de algo asfixiante en un mundo inexorablemente sin esperanza, pues toda «sorpresa» se considera imposible; y nos hace así prisioneros de «leyes» físicas y químicas que vienen a ser barrotes en la ventana de una prisión.

¿Fue también Küng víctima de la antigua trampa griega? Intenté decírselo, con prudencia, pues sabía bien -por experiencia propia- las reacciones alarmantes de algunos «defensores del diálogo» cuando no se les da la razón. No me fue mal, pues salí bien librado con una acusación de «medievalismo» y de «oscurantismo clerical». Se desahogó de esta manera: «Los que plantean preguntas como la suya, tienen que estudiar, ponerse al día y aprender lo que dice la ciencia moderna: las leyes del universo no pueden ser interrumpidas ni siquiera un instante, bajo pena de que quiebre todo el sistema». La prisión, ni más ni menos.

En ese momento pensé -y con agradecimiento- en aquella antigua oración judía, una de las más extraordinarias de la historia religiosa de los hombres, y que señala: «Te doy gracias, oh Dios, porque Tú también quieres aquello que está prohibido». Lo que está prohibido por nuestros esquemas, por nuestros límites tomados como «leyes intocables de la Ciencia», escrita con mayúsculas, por supuesto.

Pero el profesor de «teología ecuménica», en la universidad de Tubinga continuó: «Respecto a la Resurrección, puedo creer en la vida eterna de Jesús y en la mía sin ver un sepulcro vacío». Pero en definitiva -me desahogué yo también- ¿ha existido un sepulcro perteneciente a José de Arimatea o a cualquier otro? Y si ha existido un sepulcro (como el propio Küng se inclina a creer, pese a todas las *precisiones* acostumbradas), si ha existido, ¿de verdad es indiferente para la fe que el cuerpo del Crucificado se haya levantado de allí o que se haya descompuesto para siempre?

Mis preguntas -era el primero en darme cuenta- se inclinaban excesivamente hacia la «sencillez», no eran las propias de un «investigador puesto al día» y no merecieron una respuesta explícita sino tan sólo esto: «Yo trabajo para hacer comprensible el mensaje cristiano al hombre moderno».

Es lo mismo, con las propias limitaciones, que intentamos hacer nosotros. Somos conscientes, sin embargo, de que es precisamente la fidelidad a la Escritura lo que nos exige el esfuerzo de volver a anunciar la Resurrección (en su sentido pleno, incluso «corpóreo») a los hombres de todas las generaciones. También para los de la nuestra, los llamados postmodernos.

X. LA CAUSA Y EL EFECTO

En definitiva, ¿qué sucedió? Volvamos -ahora y siempre- a la única pregunta que nos interesa en estas páginas. ¿Cuál es la causa de la fe inquebrantable en la resurrección de Jesús, tenazmente atestiguada *usque ad effusionem sanguinis*, hasta el martirio cruento (Decía Pascal: «Sólo creo en los testigos que se hacen matar») de la comunidad primitiva, que presenció la vida y la muerte de Jesús? Hemos podido ver en dos capítulos precedentes que ni los mitos paganos ni las profecías judías sirven para comprender el origen de aquella fe inamovible. En lo referente a las profecías judías hemos podido comprobar cómo aquí, más que en ningún otro caso, se da una ruptura radical entre una tradición religiosa con una antigüedad de muchos siglos, con sus expectativas para los tiempos mesiánicos, y el mensaje cristiano de la Pascua.

Para quien conozca el antiguo Israel, resulta incomprensible que unos judíos practicantes, fieles a su religión, hayan podido llegar a proclamar la resurrección de aquel predicador errante que acabó de tan mala manera. No se limitan a proclamar a Jesús como resucitado sino que lo hacen uniéndolo a su condición de Mesías, incluso (algo que no se esperaba del Ungido de Israel, pues contrastaba con un rígido monoteísmo) como un Mesías que participa de la propia naturaleza divina.

Hasta en la Primera Carta de Pablo a los Corintios, se anuncia un «Cristo muerto por nuestros pecados» (15,3). No olvidemos, entre otros ejemplos, el evangelio de Marcos: «Había allí sentados algunos de los escribas que pensaban para sí: "¿Cómo habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?"» (2, 7).

El hecho es que, desde los primeros testimonios, aquel «maldito de Dios» que -para los judíos- era todo aquél «colgado de un madero», ha sido proclamado de un modo público y hasta escandaloso a la par de ese Yahvé adorado como el Único, el Inefable, el Irrepresentable; y en definitiva, el Innombrable, por el temor de faltarle al respeto al pronunciar su nombre.

La divinización de un hombre -el mayor de los sacrilegios y la abominación suprema para Israel -es llevada a cabo de modo inexplicable por un grupo de israelitas piadosos sin ni siquiera el apoyo y respaldo de las profecías de la Escritura. La Escritura (como hemos tenido ocasión de ver y seguiremos viendo) desempeña un papel diferente del que habitualmente se le atribuye. No es «creadora» de historia sino que es una posible base -para reconstruir aunque sea -*postfactum*- de acontecimientos repentinos e imprevistos a los que hay que dar una justificación, apoyándose apresuradamente en las profecías a las que hay que dar una interpretación hasta el momento inédita.

Este auténtico escándalo era inconcebible en los dos mil años anteriores de tradición judía. Por lo demás, seguirá siendo insólito en los dos mil años siguientes, pues ni antes ni después, unos hombres formados en la tradición de Israel han llevado a cabo una «operación» como aquélla en torno al predicador de Nazareth. Así pues, este «escándalo” remite como única explicación posible, a algo misterioso, impactante o trastornador que sucedió tras el fracaso de la muerte en la cruz. Existe una relación necesaria entre la *causa* y el *efecto* no sólo en el mundo de las cosas, en el de los hombres o en el de las ciencias físicas, sino también en el de la historia, pues en todo origen debe haber siempre una razón proporcionada.

A este «efecto» insólito e inexplicable, constituido por la proclamación de una voz inesperadamente surgida en Israel y que anuncia de inmediato la resurrección y exaltación de Jesús (Carta de Pablo a los Filipenses, escrita también con posterioridad al año 50, y en dónde se recoge, entre otras cosas, un himno litúrgico compuesto en fecha anterior para glorificar al Nazareno: «…Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre…» Fil 2, 9-11), a ese «efecto» explosivo, por tanto, debe corresponderle un «detonador» adecuado.

Es lo que la fe -con mucha mayor lógica y coherencia que cualquier hipótesis desmitificadora- percibe en el retorno real e indiscutible de un hombre cuya muerte había sido verificada, que había sido depositado en el sepulcro y que vence, con su presencia, cualquier movimiento instintivo de rechazo o de negación de una realidad tan contraria a las expectativas. Incluidas las de sus propios apóstoles y discípulos.

Alguien que estuvo muerto come y bebe, y al mismo tiempo, puede reunirse con los suyos, aunque las puertas de la casa estén cerradas. Tan sólo un resplandor deslumbrante, la experiencia de una fuerza capaz de llevar a sus protagonistas a afrontar el martirio antes que renegar de ella (recordemos la cita anterior de Pascal) puede explicar la convicción de que el condenado a muerte por Pilato está vivo, que él es el Cristo y que se sitúa directamente al mismo nivel que Dios.

Como observa René Latourelle, profesor de teología fundamental en la universidad Gregoriana, «la fe que es el fundamento de toda la Iglesia no es un misil sin rampa de lanzamiento; no es un satélite artificial puesto en órbita sin ayuda de un cohete que determine su dirección».

Se dice que el historiador no puede «demostrar» que Jesús resucitó. Admitiendo que esto sea verdad (aunque ya hemos dicho y diremos algo al respecto) no es menos cierto que el historiador puede remontarse al efecto -el nacimiento de lo que se llamaría «cristianismo»- de lo que debe de haberlo originado. El historiador puede «demostrar» la sorprendente insistencia en la afirmación de una realidad no sólo «imposible» sino incluso sacrílega y blasfema, por parte de una pequeña comunidad que un especialista ha calificado, con cruda pero auténtica verdad sociológica, de «un pequeño grupo desmoralizado y asustado de hombres rústicos a la vez religiosos y sin influencias, ignorantes y escasamente combativos».

Dado que puede verificarla, el historiador tiene también que explicar esta inquebrantable convicción. ¿Cómo nace, por tanto, la fe que ha llegado viva hasta nosotros, mientras civilizaciones, imperios y reinos poderosos han desaparecido? ¿Cómo nació la fe, a partir de la humillación extrema del Calvario y de un sepulcro prestado por compasión? ¿Por qué el cristianismo surgió vigoroso y entusiasta, lleno de alegría contagiosa, «justo cuando todo invitaba a pensar que Jesús había fracasado por completo»?

La pregunta está hecha -entre otros muchos especialistas con sentido común- por Etienne Trocmé que añade lo siguiente: «Además, aquel crucificado no dejaba tras de sí ni escritos, ni grupos organizados ni tan siquiera un mensaje capaz de ser transmitido, teniendo en cuenta que su singular evangelio perdía toda credibilidad ante el irreparable fracaso sufrido por su propio anunciador».

Pero sí. Hay que repetirlo sin descanso: aunque el «científico» no pueda verificar que Jesús ha vuelto de la vida, la «ciencia» -al menos, la histórica- puede verificar las consecuencias de semejante

convicción. No es casualidad que la historia de Jesús, contenida en los evangelios, vaya inmediatamente seguida de los Hechos de los Apóstoles, es decir, de la primera historia de la Iglesia: ésta es la historia de los «efectos» provocados por la certeza de la Resurrección, la historia de una increíble recuperación de un fracaso que se diría irremediable. Una recuperación que terminará por extenderse a la totalidad del imperio romano, en el momento en que la actividad apostólica parecía no sólo estancada sino desprestigiada para siempre. En un momento en que los propios amigos de aquel presuntuoso profeta lo habían traicionado y abandonado, huyendo lejos de él y de su trágico destino.

Nadie parecía dispuesto a recoger la antorcha de una supuesta «Buena Nueva» convertida en objeto de burla al haberse apagado ante el terrible *In crucem ibis*, ordenado por Pilato y los desprecios (cuando no de la implacable represión) de la *nomenklatura* de Israel.

La extraordinaria recuperación, por no decir el estallido de confianza inquebrantable y de agitación atestiguado por los Hechos de los Apóstoles sólo puede tener en su origen una «bomba atómica del espíritu". Una especie de misterioso *big bang*, capaz de provocar unas consecuencias que hoy, veinte siglos después, están lejos de haberse extinguido. «El cielo y la tierra pasarán pero mis palabras no pasarán», había dicho aquel *rabbí*. Pero si la historia ha demostrado y demuestra la verdad de aquellas palabras, se debe solamente a que han estado ligadas al nombre de un muerto al que se ha anunciado como resucitado.

En palabras de Jean Guitton, que pasó su vida casi centenaria, en reflexionar a fondo sobre este misterio: «Entre la vida de Jesús y el nacimiento del cristianismo, *il y a un trou*, hay un agujero. ¿Cómo llenarlo si no es dando crédito a lo que afirman los evangelios?».

¿Es lícito llenar aquel agujero tan profundo con alguna especie de chirrido nocturno, con algún tipo de rumor que algunos creerían haber escuchado? Y sin embargo, este colmo de la irracionalidad es defendida, entre otros, por alguien de los que fueron considerados como «maestros de la razón». Transcribimos textualmente estas palabras de Ernest Renan: «Al mismo tiempo *(a partir de la visita de las mujeres al sepulcro, en la mañana del domingo)* se difundieron los rumores más extraños entre la comunidad cristiana. El grito: «¡Ha resucitado!» corrió entre los discípulos como un rayo. El amor hizo que aquel grito encontrara en todas partes fácil crédito. ¿Qué había pasado? (…) En estas condiciones, ¿fue el entusiasmo, siempre crédulo, el que hizo surgir el conjunto de relatos con los que se intentó establecer la fe en la resurrección?».

La respuesta a estas impresionantes preguntas -probablemente las más decisivas de la historia- sería muy sencilla para nuestro maestro de la razón. Escuchemos otra vez al propio Renan: «Las ciudades orientales permanecen silenciosas después de la puesta de sol. El silencio era profundo también en los corazones. Los más pequeños rumores que llegaran a oírse fueron interpretados en el sentido de las expectativas de todos. Habitualmente, la esperanza crea su propia finalidad. En aquellas horas decisivas, una corriente de aire, una ventana que cruje o un murmullo casual, fijaron para siempre las creencias de los pueblos. Y cuando se sintió una respiración en el aire, ellos creyeron escuchar sonidos. Algunos dijeron haber percibido la palabra *shalom:* paz, salud…».

Esto fue, por tanto, lo que sucedió: durante miles de años, en millones de corazones, en millones de kilómetros cuadrados, la historia cambió para siempre y se partió en dos *(antes* de Cristo y *después* de Cristo…) a causa de una ventana que se movió en algún tugurio de Jerusalén, en la primavera del año 30… ¿Quién sabe si se refería a estos «especialistas» (tengamos en cuenta que el caso de Renan no es hoy un fenómeno aislado, como tendremos ocasión de ver), quién sabe si Jesús pensaba en estos

«expertos” cuando al imprecar a los «escribas», el equivalente a los intelectuales o profesores, exclamaba: «¡Guías ciegos, que coláis un mosquito y os tragáis un camello!» (Mt 23, 24).

¡Pobre Saulo de Tarso, pobre Pablo!: «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno, una vez fui apedreado, tres veces naufragué, un día y una noche pasé en los abismos del mar; viajes frecuentes con peligros de ríos, peligros de salteadores, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en los desiertos, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos; en trabajos y fatigas, en vigilias frecuentes, en hambre y sed, en ayunos muchas veces, en frío y desnudez; y, junto con otras cosas, mi responsabilidad diaria: la solicitud por todas las Iglesias…» (2 Cor 11,24-28).

¡Pobre e ingenuo Pablo! Pobres e ingenuos todos los cristianos que en todos los siglos y en todos los continentes, han esperado, se han alegrado, han sufrido y, en definitiva, han muerto con el consuelo de una inmensa esperanza, pues todo se debe únicamente a un banal equívoco, a un pequeño azar, a un chirrido casual en la noche de una antigua ciudad oriental.

Por lo demás, aunque los Renan se conforman con poco para intentar liberarse de una presencia incómoda, no están, sin embargo, aislados, como decíamos antes, pues la hipótesis de las «alucinaciones» es defendida en la actualidad por muchos investigadores, aunque de un modo más sofisticado de lo que lo hacían los racionalistas del siglo XIX. Antes bien, la explicación basada en «visiones» ilusorias, sin ninguna finalidad concreta, es quizás la más extendida en nuestros días.

Sin embargo, para desechar esta posibilidad de explicar el nacimiento de la fe en el Resucitado, bastaría con un conocimiento elemental de la mentalidad judía.

Ante todo, ya hemos tenido ocasión de ver que ningún judío esperaba la resurrección del Mesías, pues no existía la expectativa de un hecho semejante, aunque así lo crea Renan *(«la esperanza crea su propia finalidad»),* y menos todavía después de lo que había sucedido.

En cualquier caso, una «resurrección» sin cuerpo, y tan sólo del espíritu -como la establecida por visiones y alucinaciones- carecía de significado para cualquier judío. Antes bien, era del todo inconcebible. Para convencerse circunstancialmente de un hecho así, un judío tenía necesidad de «tocar» un cuerpo. También por este motivo los evangelios (como ya hemos visto), relacionan al Resucitado con el hambre y la sed propios de la existencia material. Quienes -a partir de la polémica anticristiana de la antigüedad pagana y desde las desmitificaciones de los teólogos actuales- ponen en el origen de la fe una convicción interior, un equívoco de carácter psicológico, una visión o un espíritu, no son (aunque quizás se pretenda olvidar) los judíos sino los griegos, para quienes la única inmortalidad es la del alma, al liberarse definitivamente de la envoltura del cuerpo.

Un judío auténtico es el apóstol Tomás: «Le dijeron entonces los otros discípulos: "¡Hemos visto al Señor!". Pero él les respondió: "Si no veo en sus manos la señal de los clavos, y no meto mi dedo en el lugar de los clavos, y no meto mi mano en su costado, no creeré"» Jn 20,25).

Pero, ¿qué sucede si al conocimiento de la mentalidad semita, añadimos un cierto conocimiento sobre la psicología humana de todos los tiempos, etnias y culturas? Los muchos investigadores que dan una interpretación «interior» de la resurrección («Jesús ha resucitado pero sólo en el corazón y la mente de sus discípulos: le ha resucitado el amor») remiten al fenómeno conocido por psicólogos y psiquiatras como «alucinación visual».

Se trata de una experiencia conocida en la patología, religiosa y no religiosa. Sus protagonistas son personas que, después de trastornos de carácter psíquico o/y circunstancias provocadoras de fuertes emociones, proyectan *fuera* lo que tienen dentro y no son capaces de distinguir entre el mundo exterior y el interior, entre la sensación subjetiva y la realidad objetiva. Jesús estaba todavía vivo. Se trataba de un deseo interno que más tarde se hizo convicción…

Pero en este argumento hay algo importante que no funciona: los estudios psiquiátricos de estos fenómenos revelan que ninguna «visión" o «alucinación» de este tipo va nunca acompañada de la duda sobre lo que subjetivamente se cree haber visto o percibido. El visionario o el alucinado no dudan nunca. Es precisamente en esta certeza, en esta convicción inquebrantable donde se aprecia la muestra más evidente de su estado patológico.

Mas todos y cada uno de los evangelistas atribuyen muchas y sólidas dudas a los protagonistas de las supuestas «visiones» pascuales. Casi adelantándose a las objeciones de los racionalistas, los textos del Nuevo Testamento afirman que no sólo Tomás sino también los otros apóstoles, incluido Pedro, han dudado sobre la realidad de las apariciones.

La réplica a este argumento resulta sencilla: «Este clima de incertidumbre ha sido atribuido a los apóstoles a modo de detalle de credibilidad posterior por parte de los perspicaces redactores de los evangelios. En opinión de un crítico que resume las opiniones de otros muchos, estas dudas son "invenciones apologéticas para reforzar la confianza de los lectores en la verdad de los acontecimientos"».

« "*¡Qué apologética tan singular!*» replicaba hace algunas décadas un biblista, Paul Ladeuze, que proseguía diciendo: «Realmente es una extraña apologética la que habría proporcionado, a lo largo de los siglos, nuevas armas a los adversarios».

De hecho, en esos mismos evangelios se representa a las «columnas de la fe», a los apóstoles, perplejos y dubitativos, llegando hasta el empecinamiento, al rechazar a quienes dicen haberlo «visto». En los evangelios está escrito: «Respondió Jesús: "Os lo aseguro: si tenéis fe y no dudáis…"» (Mt 21,21).

Por haber dudado y no creer en la resurrección, Jesús dirige a Tomás este reproche: «Porque me has visto has creído. Bienaventurados los que sin ver, creyeron» (Jn 20, 29). Es el mismo reproche del Resucitado a los dos discípulos en el camino de Emaús: "¡Oh, necios y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!» (Lc 24,25).

Esta es una de las tantas «discontinuidades», una de las muchas e inexplicables contradicciones con las exigencias de la Iglesia naciente. Los relatos sobre las dudas de los discípulos tienen que reflejar necesariamente una realidad histórica. Los redactores de los evangelios no podían introducirlas para hacer más creíbles las apariciones, a no ser a costa del elevado precio de mostrar a los propios apóstoles, a las «columnas de la fe», como rebeldes a los mandatos de Jesús y ser merecedores de reproches. Desde la perspectiva del Maestro, en su dimensión de fe carente de vacilaciones, el sepulcro vacío, unido al recuerdo de sus palabras y a la interpretación de las profecías, habría debido de ser suficiente para creer en la resurrección.

En efecto, el único entre todos, Juan «el discípulo a quien Jesús amaba», inmediatamente «vio y creyó» (Jn 20, 8). En cambio, los demás, incluido Pedro, «todavía no habían entendido que, según la

Escritura, debía de resucitar de entre los muertos» (Jn 20, 9). Incluso María Magdalena, la primera y excepcional testigo, en vez de tener fe en la resurrección, se ve asaltada, en una primera reacción, por la certidumbre de que se ha producido un robo: «Se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto» (Jn 20, 2).

Los evangelistas no pueden continuar por esa senda de la «*apologética singular*» que les hace sospechosos. Así lo demuestra el hecho de que desde Celso, Voltaire y Renan hasta nuestros días, se hacen las correspondientes chanzas sobre las dudas de los discípulos: "¡Querrían que nosotros tuviéramos la fe que ellos no han tenido!». «¿Qué intimidad tendrían con el Maestro si después de haber estado tanto tiempo con él, ni siquiera lo reconocen cuando se les aparece?»

¿No es ya bastante esta historia de las alucinaciones? ¿Por qué insistir (y es inevitable y obligado de algún modo, pues la duda -como sabemos- debe tener su parte en el «sistema» cristiano), por qué insistir en ella? Pero si se insiste en ella, nosotros (también resulta obligado) insistimos en razonar.

Nos ocuparemos, entre otros ejemplos posibles, de Charles Guignebert, que intenta convencernos de que en el origen de la creencia en la resurrección hay una serie de visiones encadenadas, iniciadas en la mente 16 de Pedro, trastornado por un exceso de amor a un hombre «demasiado grande para poder creerlo muerto para siempre». Guignebert concluye su historia de Jesús, traducida por nosotros al italiano en las ediciones Einaudi, escribiendo lo siguiente: «Fue el entusiasmo el que dio origen al cristianismo, pero el entusiasmo de los discípulos, no el de Jesús».

Con todo, este catedrático racionalista e incrédulo sabe exponer bien los problemas. Hace participar de una manera honrada al lector de uno en concreto: «¿Por qué», se pregunta «los discípulos derrochan tanto entusiasmo después de haber tenido no más de una decena de visiones? Las numerosas sectas visionarias de todos los tiempos tienen una mayor abundancia de apariciones. Las alucinaciones no se terminan así de rápido».

En efecto, después de la Ascensión, pasados cuarenta días de la Pascua, la única aparición del Resucitado que se narra es - aunque sea de otra naturaleza distinta a las del tiempo de la Pascua - la reservada a Pablo en el camino de Damasco. Cuando Pedro es encarcelado, con inminente peligro de su vida, pues el rey Herodes Agripa quería matarlo «viendo que agradaba a los judíos», no aparece el Maestro para liberarlo sino «un ángel del Señor» (Hch 12, 7).

Pero volviendo a la visión de Pablo, a propósito de este episodio misterioso, habría que preguntarse de qué modo explica la teoría de Guignebert sobre el «contagio» el hecho de que dicho «contagio» golpee (y a unos tres años de distancia desde la desaparición de Jesús) a un hombre que no sólo no formaba parte de la comunidad de los supuestos alucinados, sino que «respiraba amenazas y muerte contra los discípulos del Señor» (Hch 9, 1).

Muchos autores han dedicado a Pablo algunas obras de carácter psiquiátrico en las que se le trata con poca indulgencia. Pablo sería un maníaco encerrado en un mundo artificial. Sin embargo, este supuesto «lunático», considerado incapaz de distinguir entre las alucinaciones y la realidad, parece muy lúcido y honrado, al rememorar para los cristianos de Corinto su desconcertante experiencia en las proximidades de Damasco, y se apresura a precisar en dos ocasiones en versículos sucesivos: «Si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo tampoco lo sé: Dios lo sabe» (2 Cor 12, 2-3). Una prudencia en las precisiones que no encaja en absoluto -lo quieran o no los Guignebert- en el «cuadro psíquico del típico alucinado».

Habrá que continuar por este camino. Ahora nos estamos preguntando sobre el tema decisivo por excelencia: el paso desde la cruz y el sepulcro al cristianismo, el nacimiento de la fe y cómo llenar el *agujero* que separa al muerto Jesús del resucitado Cristo.

XI. UNA COLCHA DEMASIADO CORTA

Este profeta, que había suscitado una gran curiosidad y simpatía entre los proletarios de Galilea, fue uno de esos pretendientes al título de Mesías que Israel veía aparecer entre sus habitantes de cuando en cuando. Su fracaso ha sido completo. El mismo se ha engañado. La credibilidad y la lógica requerían que su nombre y su obra cayeran en el olvido, igual que otros muchos que habían creído ser alguien en Israel…»

Con esta cita del propio Charles Guignebert iniciamos, en nuestras *Hipótesis sobre Jesús*, el capítulo dedicado al mismo tema que ahora, con mayor amplitud, es objeto de nuestra investigación. Nos referimos al decisivo tema del paso del fracaso de Jesús a la proclamación del glorioso y victorioso Cristo, el misterio del efecto explosivo (el cristianismo) y de la causa, totalmente inapropiada, si tenemos en cuenta que el viernes sólo había habido silencio y llanto, interrumpido por alucinaciones que, en vez de explicar, harían todavía más incomprensible el «asunto». Un «asunto» completamente singular (y no podía ser de otra manera, por las razones que ya hemos visto) en la historia de Israel, antes y después del Nazareno.

La observación de Guignebert tiene, sin embargo, entero fundamento: «La credibilidad y la lógica requerían que su nombre y su obra cayeran en el olvido…» Pero son precisamente razones como ésta las que hacen inverosímiles las tesis de Guignebert y de tantos otros, que pretenden explicar la incomprensible fe pascual de unos discípulos abatidos y desilusionados, excluyendo *a priori*, en nombre del racionalismo, aquella misteriosa pero real «explosión» que los creyentes advierten en la Resurrección.

Citaremos no a un autor confesional, sino al marxista y ateo checoslovaco Machovec: «¿Cómo es que los seguidores de Jesús, y concretamente el grupo de Pedro, fueron capaces de superar la terrible desilusión, el escándalo de la cruz, y desencadenaron incluso -y de manera repentina- una ofensiva victoriosa? ¿Cómo un profeta cuyas predicciones no se habían cumplido ha podido ser el punto de partida de la religión más importante del mundo? Generaciones enteras de historiadores se han hecho estas preguntas y continúan haciéndoselas…»

Son preguntas tan inexplicables que algunos -y no podemos negar su honrada coherencia- han preferido abandonar los caminos de la historia. Así, han terminado por afirmar que, en el origen de la fe, no sólo hay un hombre divinizado de modo inexplicable -¡y por judíos practicantes! sino un mito de liberación y de salvación al que progresivamente se le fue dando un nombre y una historia. Se llega así, sin embargo, a una «hipótesis mitológica», metiéndose en un atolladero similar al que lleva la «hipótesis crítica» y de la cual es imposible salir sólo por medio de la razón.

Por lo demás, en nuestras *Hipótesis sobre Jesús* antes citadas, poníamos a Paul-Louis Couchoud como el representante más notable y difundido de la escuela «mitológica» (que contaba, entre otros -o cuenta, si todavía queda alguno-, con los «expertos» de la escuela marxista, comenzando por Friedrich Engels). Citábamos a Couchoud que, frente a sus colegas contemporáneos, críticos racionalistas al estilo de Guignebert, argumentaba de esta manera: «Quien intente esclarecer los orígenes del cristianismo deberá tomar una importante decisión. Jesús es un problema. El cristianismo es otro. El investigador no podrá resolver ninguno de estos dos problemas si no considera que el otro es irresoluble. Si se queda en

el problema de Jesús, tendrá que recorrer el camino de los biblistas racionalistas. De ahí saldrá el cuadro -con más o menos colores- de un agitador mesiánico, un *rabbí* del tiempo de los últimos Herodes. Tendrá que atribuirle rasgos creíbles para poderlo integrar en la historia. Si es un hábil crítico, conseguirá un retrato aceptable capaz de merecer elogios».

«Sin embargo», prosigue el especialista francés, «el cristianismo aparecerá como un hecho inexplicable. ¿Cómo aquel ignorado Maestro se ha convertido en Hijo de Dios, objeto continuo del culto y de la teología cristiana? Aquí nos encontramos fuera de los caminos abiertos de la historia. Faltan analogías. El cristianismo es un increíble absurdo y el más osado de los milagros».

En este tema, al tener que dejar el milagro aparte («En la historia de Israel no hay ni podrá haber lugar para la adoración de un hombre; y quien afirmara lo contrario saldría del ámbito de la razón para caer en el de los milagros», por citar otra vez a Couchoud), sería mejor aceptarlo. Pero mejor aceptar el que viene en los evangelios, el que está en el núcleo y fundamento de la fe, pues los evangelios se revelan -para gran sorpresa- como el único refugio para quien defienda unas hipótesis realmente racionales.

Defender, como hacen los cristianos, el «milagro de la Resurrección" exige de la razón un *menor sacrificio* que intentar explicar por otros métodos -incluidos rumores nocturnos y «visiones» de mujeres histéricas- la increíble seguridad recuperada de inmediato por una comunidad de la que el propio Guignebert dice textualmente: «La triste crucifixión, que fue un escándalo para los judíos, había hecho pasar a los discípulos del entusiasmo a la más profunda postración».

Siguiendo una vez más a Guignebert, terminábamos el capítulo anterior observando que, en medio de tanta seguridad, se desliza una duda tan fuerte que termina por salir a la superficie. En efecto, después de haber defendido la teoría del «contagio psíquico», iniciado en la mente de Pedro (y no en el corazón de María Magdalena, como afirman algunos de los colegas de Guignebert: las mujeres, ya se sabe…), el especialista francés se pregunta: «¿Por qué los discípulos derrochan tanto entusiasmo después de haber tenido no más de una decena de visiones? Las numerosas sectas visionarias de todos los tiempos tienen una mayor abundancia de apariciones. Las alucinaciones no se terminan así de rápido». Terminábamos el capítulo señalando esta «duda», que está entre las que no encuentran una posible respuesta.

Pero hay algún crítico que, aun compartiendo con Guignebert las dificultades que afloran por todas partes, prefiere el camino más cómodo de eliminar y arrojar de los textos, sin demasiadas consideraciones, todo aquello que no encaja con sus teorías.

Este es el caso, entre otros muchos, de aquel maestro de la crítica racionalista (que en su época llegó a ser profesor de la facultad teológica protestante, en Estrasburgo) con el que nos encontramos tanto en este libro como en *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* Se trata de Maurice Goguel. Para él, por supuesto, la fe en un Jesús resucitado nace (citamos textualmente) «de la idea de que la maldad de los hombres había podido hacer morir a Jesús pero que Dios lo había liberado de la muerte».

No obstante, y a diferencia de muchos de sus colegas, Goguel no oculta que sería absurdo hacernos creer, sobre todo teniendo algún conocimiento del mundo semítico, que los judíos de la época pudieran concebir la existencia de un alma o espíritu separados del cuerpo. El profesor Goguel no cae en esta ingenuidad, pero acaba afirmando que en una segunda etapa, le fue atribuido un cuerpo al «espíritu» de Jesús. «Esta fe» escribe entre otras cosas, «estaba tan viva que fue capaz de proyectarse hacia el exterior y materializarse en visiones de carácter estático". En realidad, en esta teoría queda todo por explicar, es decir, cómo aquellos judíos practicantes llegaron a la «segunda etapa», en la que las visiones habrían

asumido un aspecto «material», pues les resultaba inconcebible admitir la «primera etapa», la de un espíritu sin cuerpo.

El investigador ignora esta dificultad y pasa a otro tema. Acaba tropezando enseguida en otro problema que ya conocemos y que él mismo confiesa que no es de fácil solución. Se trata del estado de postración o desilusión de los discípulos, pues este estado de ánimo hacía muy problemático, cuando no imposible, en el plano psicológico, un ambiente favorable a las reputadas «visiones estáticas». Con todo, y para salvar su teoría, Goguel se enfrenta con los hechos. Recurre, en consecuencia, al consabido y excesivamente fácil argumento de afirmar que es «una simple interpolación legendaria» todo lo relatado por los evangelios acerca de la huida, la traición, el hundimiento moral y psicológico, la vacilación o la disolución de la fe de los amigos, discípulos y apóstoles de Jesús.

Entre todo lo que Goguel elimina está también el episodio de la triple negación de Pedro, que califica de «tendencioso». No se entiende para qué se habría «tendido» a inventar un episodio así, si no es para todo lo contrario de lo que pretende hacernos creer Goguel. Es decir, era una manera masoquista de poner en dificultades a la propia comunidad que lo habría inventado.

¡En muchos pasajes de nuestro libro sobre la Pasión y Muerte de Jesús hemos visto con detalle cómo la actitud de los apóstoles y discípulos en esas trágicas circunstancias habría sido la de esconderse, y no la de «inventar»!

Este es uno de los principales ejemplos de esa «discontinuidad» que hace pensar con seguridad en elementos históricos y (desgraciadamente para los evangelistas) que no podían ser ocultados, pues sucedieron a la vista de todos. Era una necesidad dolorosa para la comunidad, que se veía obligada a admitir que sus venerados jefes habían flaqueado no sólo en la fe en Jesús como Mesías sino incluso en la fidelidad que se debía en Israel a todo maestro.

No se consigue entender cuál es la «tendencia» de los evangelistas, pero en cambio, está mucho más clara cuál es la «tendencia» de los críticos como Goguel: demostrar que no se produjo desaliento entre los discípulos por el repentino fracaso del Nazareno o que, en todo caso, era menos importante de lo que se pensaba. De ahí la rápida y completa «recuperación» que tuvo lugar, tras aquel trágico viernes, por medio de una serie de alucinaciones, atribuidas a un grupo de discípulos que no sólo no había perdido la confianza sino que la conservaba a pesar del desastroso final de aquella historia.

En definitiva, este procedimiento ya lo conocemos: suprimir los hechos, forzar los textos evangélicos -contra toda verosimilitud- con tal de salvar las propias teorías o tesis preconcebidas. Unas teorías y tesis que alguien ha comparado con los incómodos edredones nórdicos, con esas irracionales colchas, pues como son demasiado cortas para cubrir a la vez pies y los hombros, siempre hay alguna parte del cuerpo que se queda fuera…

Se queda fuera, entre otras cosas, un problema al que en otras ocasiones nos hemos referido pero que precisamente aquí -en el lugar específico de los orígenes de la fe- revela toda su falta de solución. Y es que para abordar este problema ni siquiera se pueden aceptar las nuevas hipótesis (que resultan creíbles con la debida prudencia, según vimos en *¿Padeció bajo Poncio* Pilato?) de un Jean Carmignac y de otros, como A.T. Robinson y Claude Tresmontant y, en Italia, de Paolo Sacchi.

Se trata de las hipótesis que, al defender una primera y definitiva redacción de los sinópticos en una lengua semítica (arameo o hebreo), llevan a concluir que los evangelios no sólo fueron proclamados sino

también escritos antes de que su mensaje saliera de Israel, cuando -por evidentes razones de apostolado- fue necesario utilizar el griego, *lingua franca* de toda la cuenca mediterránea. En definitiva, los evangelios se remontarían (yen la misma redacción en que hoy los conocemos) al año 50 o antes.

No conviene tampoco desdeñar la sorprendente hipótesis lanzada por el profesor del Pontificio Instituto Bíblico, José O'Callaghan, y que -pese a las polémicas- ha ganado aceptación entre otros investigadores: la existencia en una gruta de Qumrán (indiscutiblemente sellada antes del año 68) de un fragmento de papiro con algunas palabras del evangelio de Marcos.

Si esta identificación estuviese fundamentada (le hemos dedicado un extenso capítulo en nuestro libro de la Pasión y a él nos remitimos) tendríamos una posterior confirmación de una realidad que por lo demás, y aun sin estos nuevos «descubrimientos», es aceptada por la gran mayoría de los investigadores actuales, cualquiera que sea su orientación ideológica o confesional. Se trata de la realidad de un Jesús proclamado resucitado -de modo público en Israel e incluso en la propia Jerusalén- muy poco tiempo después de su muerte. En una época en la que los mismos que le habían enviado a la muerte no sólo vivían sino que seguían conservando su poder.

Con una certeza histórica indiscutible, sabemos que el primer anuncio, el primer *kérygma* («Jesús es el Señor porque ha resucitado») resonó en las plazas de Judea y Galilea cuando Poncio Pilato -destituido en el año 36- era todavía procurador de Judea y sobre todo, conservaban sus cargos los miembros del Sanedrín presidido por el Sumo Sacerdote Caifás. La familia de su suegro Anás controló aquella institución hasta la caída del templo y la destrucción de Jerusalén en el año 70. En el año 62, el quinto hijo de aquella especie de «padrino» mafioso (contra él y su familia de saduceos colaboracionistas con los romanos es de gran dureza el Talmud, surgido en los círculos de la comunidad enemiga y que sobrevivió a la catástrofe, la de los fariseos), ese quinto hijo elevado a la dignidad de Sumo Sacerdote y que también se llamaba Anás -o Ananías o Anano, según las diversas fuentes- ordenó dar muerte, tal y como confirma Flavio Josefa a Santiago el Menor, obispo de la comunidad cristiana de Jerusalén.

Este es el problema de todos los que aluden a un «contagio psíquico», a ilusiones, a fenómenos místicos o a un equívoco (querido o involuntario) en los orígenes de la fe pascual: ¿cómo sostener que aquellos ingenuos o alucinados -por muy desaprensivos o malvados que fueran- podían exponer sus delirantes elucubraciones sobre alguien que había sido condenado a muerte legalmente? ¿Cómo podrían hacerlo en las narices de quienes lo habían enviado al patíbulo?

Entre otras cosas, no podemos olvidar que en una sociedad teocrática -como era Israel, incluso bajo la dominación de los romanos, que toleraban, por conveniencias políticas, los usos y creencias religio*sos*- un delito de carácter religioso era también un delito penal. A la blasfemia se respondía (el trágico precedente de Jesús lo había vuelto a confirmar) con la muerte, y no con discusiones académicas. A este respecto, leemos en Mateo: «Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestiduras y dijo: "¡Ha blasfemado! ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Acabáis de oír la blasfemia. ¿Qué os parece?" Ellos respondieron: "Es reo de muerte"» (Mt 26, 65-66).

En efecto, era otra clase de blasfemia, si no mucho peor, anunciar que aquel galileo blasfemo, ejecutado según las prescripciones de la ley judía, estaba vivo y sentado junto a Dios, además de ser el propio Dios. Esteban, el primer mártir cristiano, fue lapidado precisamente por predicar esto. Santiago tuvo idéntico fin. Pablo y los demás apóstoles, incluido Pedro, corrieron el mismo riesgo.

Sin embargo, desde el punto de vista del Sanedrín (y de las autoridades romanas, para las que

también era delito anunciar que el condenado por el procurador, conforme -al menos formalmente- a las leyes imperiales, no sólo era inocente sino también el auténtico «rey de los judíos»), decíamos que desde el punto de vista del Sanedrín el medio para acabar de una vez con aquella comedia no era la represión sangrienta. Mucho mejor sería cubrir de ridículo a aquellos «nazarenos", tal y como se les llamaba despectivamente. Bastaría, por ejemplo, mostrar el cadáver del supuesto resucitado. ¿Lo habían robado los discípulos y no se sabía cómo recuperarlo?

Aquí se plantea el problema del robo del que, según los evangelios, los discípulos fueron acusados por el Sanedrín: «y así se divulgó esta noticia entre los judíos hasta el día de hoy» (Mt 28, 15). Pero un tema así es lo suficientemente importante como para poder dedicarle un capítulo.

Dejando de lado por ahora la posibilidad para los judíos o romanos de enseñar el cadáver -o los restos del mismo-, habrá que decir que muchos de los hipercríticos modernos no creen en la posibilidad del robo del cadáver por los discípulos. Maurice Goguel está entre ellos, pues, según él, el cuerpo no fue robado.

Pero entonces, ¿cómo podían seguir moviéndose impunemente aquellos que, para Goguel sólo eran visionarios o alucinados, por las calles de la capital de Judea, sede de la suprema autoridad judía?

Entonces Goguel (su método es el de otros muchos investigadores), después de haber suprimido -alegando que se trataba de interpolaciones- los detalles de la Pasión y la Muerte que no concuerdan con su teoría, pasa a suprimir también los relatos de la sepultura. No existe, por supuesto, ningún sepulcro de José de Arimatea. Mejor dicho: no existe ningún sepulcro. Es mejor pensar en esa fosa común que es el refugio de tantos exégetas, que intentan hacer cuadrar sus teorías con los reticentes versículos evangélicos.

Al tema de la «fosa común» nos hemos referido varias veces en el momento oportuno, al analizar los relatos de la muerte de Jesús. No volveremos a repetirnos y tampoco tenemos intención de anticiparnos a lo que convendrá añadir más adelante a lo ya expuesto.

Sin embargo, en apretada síntesis podemos decir que la hipótesis de la fosa común no sólo no parece creíble sino que el hecho mismo de exponerla demuestra que, incluso para los investigadores más capacitados, es una cuestión embarazosa la idea de que el Sanedrín no podía dejar tranquilos a los que anunciaban la resurrección. Ni tampoco podían hacerlo las autoridades romanas de ocupación.

Otros, en cambio, han elegido un camino mucho más cómodo -se diría que demasiado- para esquivar el obstáculo. Nos referimos a las muchas teorías que sitúan exclusivamente en Galilea todas las «visiones" del falso resucitado, esas «alucinaciones» que serían el fundamento de la fe de la comunidad primitiva. Al alejarse algunas decenas de kilómetros de Jerusalén, se busca eliminar la amenazadora dificultad que representa el Consejo Supremo de Israel, un crítico de las afirmaciones de lo sucedido en la Pascua mucho más implacable que todos los críticos modernos y sus métodos «científicos».

Semejante localización geográfica no resuelve evidentemente nada, pues con independencia del lugar en que hayan sucedido las supuestas «visiones» (por lo demás, en los evangelios muchos de los encuentros con el Resucitado se localizan en Galilea), tenemos referencias seguras de la presencia de una comunidad cristiana en Jerusalén. Y esto desde el primer momento, según nos recuerdan los Hechos de los Apóstoles, y testimonian los mártires y las persecuciones anteriormente citados.

Pero volvamos a Maurice Goguel, al que estamos dedicando bastante atención no sólo por ser un representante de los más autorizados e influyentes (incluso entre los que no se dedican al tema, pues sus libros son todavía reeditados y difundidos, y no sólo en Francia) de la moderna crítica «independiente», sino también porque su método de reconstruir los hechos evangélicos -un método salpicado de referencias eruditas- es un ejemplo del modo de razonar de muchos críticos.

En consecuencia, hay una *primera* fase en la que se dieron «visiones" alucinatorias.

Estas, en una *segunda* fase, se materializaron en un espíritu resucitado dotado de un cuerpo, teniendo en cuenta que los judíos no se conformaban con ver el «espíritu» de una persona para creer que vivía de nuevo.

Se llega, por fin, a una *tercera* fase, la de la fijación de los recuerdos en textos escritos que -tras otras etapas que desconocemos- se convertirían en los evangelios que sabemos y que tan sólo un ingenuo podría leer y aceptar en su actual presentación. ¿Cómo se llegó a esto? Responde el propio Goguel con estas palabras textuales: «Al elegir entre las apariciones inventadas, se dio preferencia instintivamente a los relatos de apariciones *colectivas*, que se prestan menos que las *individuales* a la sospecha de ser sueños o ilusiones».

Sin embargo, resulta un pecado -¡todo un pecado!- que también en este caso los textos evangélicos rehúsen obstinadamente adaptarse a las teorías y esquemas de los expertos. Por referirnos a un primer ejemplo (aunque sea decisivo, como ya sabemos), ¿cómo es que tanto Marcos como Juan -representantes de distintas tradiciones- refieran que la primera aparición fue reservada a María Magdalena, que no sólo era una mujer sino que además se dice, explícitamente, que estaba *sola?* Y sin embargo, es el mismo Goguel, en contra de sus propias tesis, el que define esta «visión» como «la más importante desde el punto de vista psicológico, pues es la que ha originado todas las siguientes". Pero no es una aparición *colectiva* sino *individual…*

Pero los argumentos de Goguel ni siquiera encajan en la enumeración de apariciones dada por Pablo, en ese testimonio fundamental que es el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios, al que hemos dedicado nuestra atención en diversas ocasiones.

Dice Pablo: Aquel que «fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras», en primer lugar «se apareció a Cefas» (¡estaba solo!) y «luego a los Doce». Es cierto que a continuación «se apareció a más de quinientos hermanos a la vez», pero seguidamente añade que «se apareció a Santiago». Finalmente dice: «y el último de todos, como a un abortivo, se me apareció también a mí». Esta aparición en el camino de Damasco es, pese a la humildad de Pablo, una de las «visiones" fundamentales y de decisivas consecuencias para el cristianismo naciente. En aquella ocasión, junto al futuro apóstol, había un grupo pero, obsérvese el detalle, Lucas prefiere excluirlo para centrarse en una sola persona: «Los hombres que lo acompañaban se detuvieron estupefactos, pues oían la voz, pero no veían a nadie…» (Hch 9, 27).

Cuando hay referencias a apariciones colectivas, ¿es realmente seguro, como piensa un Goguel, que éstas se prestan mejor a cubrir la ilusión o el engaño? En realidad, el Nuevo Testamento -leído con atención y sin prejuicios- parece indicar lo contrario. De hecho, estas cristofanías colectivas, consideradas como supuestos medios de una mayor garantía de historicidad y de verdad, parecen invitar, por el contrario, a verificar cualquier duda. Volvamos una vez más al tradicional y esencial testimonio de 1 Cor, 15, en el que Pablo mezcla cristofanías individuales y colectivas, y donde escribe, como

acabamos de recordar, que «se apareció a más de quinientos hermanos a la vez», pero a continuación añade: «la mayor parte de los cuales vive todavía y otros ya murieron». Una expresión que -como antes hemos observado- no está puesta por casualidad, pues representa una invitación a verificar el hecho, interrogando a los testigos. Estos (también lo hemos visto) nunca fueron considerados por la Iglesia primitiva como una masa anónima, presa fácil de las alucinaciones, sino que constituyeron una especie de «colegio de testigos» y en el que seguramente existía una lista de nombres actualizada.

Esta no es la actitud de quien pretende falsificar los documentos, enterrándolo todo en la imprecisión para que así pueda asentarse el mito o la leyenda.

Pero observemos también que el relato de esta aparición a los quinientos -la más numerosa de la que tenemos noticia, la «colectiva» por excelencia- es anterior a la redacción de los evangelios. ¡Los redactores de éstos la excluyeron, no se refieren a ella de ningún modo, y prefieren transmitirnos el relato de los encuentros del Resucitado con personas individuales o pequeños grupos!

Podríamos continuar. Pero sería para ver las actitudes partidistas, propias de determinados esquemas, que ponen en evidencia los prejuicios tan pronto nos acercamos a los textos «verdaderos» en vez de a los «deseados». Sería también inútil para el lector. Por ahora le bastará con lo expuesto para juzgar si la colcha es o no demasiado corta para intentar explicar lo inexplicable: el paso de la desesperación de la tarde del viernes a la alegría y la fuerza impetuosas de la mañana del domingo.

XII. «VIO Y CREYÓ»

Pese a veinte siglos de apasionada lectura por los creyentes y de dos siglos de atenta, y a menudo sospechosa, interpretación «histórico-crítica», tenemos la impresión -que después se ha transformado en certeza, basada en la experiencia cotidiana del investigador- de que las palabras en griego del Nuevo Testamento están todavía lejos de haber revelado toda su profundidad y todos sus secretos. Tenemos la impresión de que, detrás de aquellas expresiones antiguas, hay todavía mucho que entender y sacar a la luz. Por tanto, las excavaciones arqueológicas pueden y deben verse acompañadas de otras excavaciones cada vez más profundas en el interior de los textos. La fecundidad de éstos figura entre los aspectos que más nos inducen a convencernos de que existe un Misterio dentro de ellos.

En este capítulo, y en los siguientes, abordaremos uno de estos casos en los que probablemente habría que cambiar la comprensión que se tenía hasta ahora de determinadas expresiones, abriendo nuevas perspectivas. Y en algo que afecta precisamente al núcleo de la fe, en sus mismos inicios, en la mañana de la Pascua.

La fe en Jesús como el Mesías esperado por Israel tiene, para todos los discípulos, su origen en las apariciones del Resucitado. Para todos los discípulos excepto uno: el discípulo predilecto, aquél a quien «el Maestro amaba», el joven Juan. El mismo nos cuenta, en su evangelio que, habiendo entrado con Pedro en el sepulcro «vacío» (aunque evidentemente no estaba vacío del todo, pues lo que había en él era suficiente para llevar a la fe), *«vio y creyó»* Gn 20, 8). *Eíden kai epísteusen*, en el original griego. Es una expresión sintética y lapidaria que señala un momento solemne, pues en aquel instante nace la fe, nace el propio cristianismo.

¿Pero por qué Juan *«creyó»*, a diferencia de Pedro que, primero solo y luego con Juan, vio lo mismo que él y se quedó perplejo, pues «no habían entendido que, según la Escritura, debía de resucitar de entre los muertos», como añade el propio Juan (20, 9) Y como confirma Lucas (24, 12), «(Pedro) regresó a casa, admirado por lo sucedido”)? ¿Por qué a Juan le basta con lo que ha visto, inmediatamente después de entrar en el sepulcro, mientras que Simón, jefe del colegio apostólico, tendrá una aparición especial del Resucitado, según nos dice Lucas al final del relato de los discípulos de Emaús: «El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34)?

Es una pregunta excepcional porque, como decíamos antes, de su respuesta depende el momento preciso del nacimiento de la fe. Con todo, es sorprendente comprobar cómo se ha pasado de largo sobre este decisivo versículo.

No podemos contentarnos con explicaciones que en realidad no explican nada como (citaremos un único ejemplo, entre los más recientes y difundidos) la nota añadida por la traducción ecuménica de la Biblia en italiano al *«vio y creyó»:* «El discípulo ve en el sepulcro vacío y en los lienzos plegados cuidadosamente el signo que le lleva a reconocer por medio de la fe la resurrección de Jesús».

Esto queda lejos de una explicación satisfactoria, pues el «sepulcro vacío» no es precisamente un signo inequívoco, pues no fue suficiente para hacer intuir la verdad a las mujeres, las cuales, «al entrar no hallaron el cuerpo del Señor Jesús Y sucedió que mientras ellas estaban *desconcertadas por esto…”* (Lc 24, 4). La desaparición del cadáver autorizaba todas las suposiciones, comenzando por el robo,

como pensaba -llorando, según nos dice el propio Juan- María Magdalena (20, 11).

No es, por tanto, admisible el otro elemento de la supuesta explicación: «los lienzos plegados con cuidado» como «signo» de la Resurrección, partiendo del supuesto, según los autores de la nota de la traducción ecuménica, de que un ladrón lo habría dejado todo desordenado y no habría perdido tiempo en ordenarlo. No es admisible porque los «lienzos» (como dice, con escasa precisión, la nota) estaban «caídos», tal y como repite Juan en dos ocasiones (20, 5-7). En aparente orden, estaba «enrollado aparte», «el sudario que había estado sobre su cabeza» (Jn 20,7).

Así pues, el sepulcro presentaba a la vez un aspecto ordenado y desordenado. Tanto la desaparición del cadáver como el aspecto de los lienzos fúnebres parecen expresar un mensaje ambiguo y abierto a todas las interpretaciones. Unas interpretaciones que no justifican en absoluto el *«vio y creyó»*.

Por lo demás, del contexto parece entenderse que ese «creyó» no se refiere al hecho de que el sepulcro estuviera vacío, sino más bien que allí dentro -al amanecer del primer domingo de la historia- había «algo» que indujo repentinamente a Juan a creer. Y con ello, si así puede decirse, se convirtió en el primer cristiano. ¿Qué era ese «algo»? ¿Es posible, analizando los textos, conseguir vislumbrar qué «signos» tan inconfundibles eran aquéllos?

Tenemos que admitir (lo hemos hecho antes y lo seguiremos haciendo) que el anuncio primitivo del cristianismo, tal como aparece en el Nuevo Testamento, da la impresión de olvidarse prácticamente del sepulcro. El hecho de que el sepulcro esté vacío no pertenece al credo y toda la predicación insiste, como prueba de veracidad, únicamente en las apariciones.

Tan sólo en el evangelio de Lucas aparece el episodio narrado por Juan, pero aquí se cita tan sólo a Pedro: «Pedro, no obstante, levantándose corrió hacia el sepulcro; se inclinó y vio sólo los lienzos. Entonces regresó a casa, admirado por lo sucedido» (Lc 24, 12).

La tradición en la que Lucas inspira su evangelio es la que ha recogido de Pablo. En ésta, por supuesto, el episodio se narraba de modo abreviado, sin citar a Juan (probablemente por ser todavía demasiado joven en el momento de los hechos y no estar, por tanto, lo bastante cualificado para dar testimonio), pero confirmando todo lo que nos narra el cuarto evangelio, a propósito de los sentimientos de perplejidad, y no de fe, que invaden a Pedro durante su visita al sepulcro.

Notemos además, entre otras cosas, que en el pasaje de Lucas que acabamos de citar, la expresión «se inclinó», exactamente la misma que emplea Juan, aunque él la refiera a sí mismo, tiene el mismo valor: el de una especie de «fragmento» de recuerdo personal presente en el relato hecho por los propios protagonistas. Es uno de tantos signos, diseminados por todo el evangelio, que remiten - espontáneamente y sin ninguna sospecha de premeditación - a un testimonio directo y ocular, a un elemento de crónica.

Pero entre estos signos de veracidad, que reflejan una realidad confirmada por la propia arqueología, está el siguiente: al igual que todos los sepulcros de los notables de Israel, el sepulcro de José de Arimatea había sido excavado en la roca y su entrada era mucho más baja de la estatura de un hombre. Por tanto, para entrar o para echar un vistazo dentro, había que «inclinarse», tal como nos narran los evangelios de Lucas y Juan.

Entre las huellas e indicios ocultos en los evangelios, ha) un «signo» en el capítulo 24 de Lucas. En el versículo 12, por brevedad o por la razón antes esgrimida (la edad de Juan, en un mundo en el que sólo

tenía valor el testimonio de los hombres maduros), sólo se dice que Pedro fue al sepulcro. Sin embargo, más adelante, cuando los dos discípulos van camino de Emaús y hablan con el desconocido, dicen: «Algunos de los nuestros fueron también al sepulcro y lo encontraron todo como dijeron las mujeres, pero a él no le vieron» (Lc 24, 24). El verbo en plural («algunos de los nuestros» es el sujeto) no puede explicarse únicamente por la presencia de Pedro, a la que antes se había referido el evangelista. Todo parece confirmar que había alguien más con él, puesto que no hay indicios de otras visitas al sepulcro por parte de hombres (los evangelistas hablan siempre aparte de las mujeres, distinguiendo con claridad su visita).

Sea como fuere, sólo después de que Juan -una vez escritos los sinópticos, según opinión común de los expertos- redactara su evangelio, se nos da la versión «completa» del episodio, a cargo del propio apóstol y evangelista y que dice haber participado en primera persona.

Presentamos a continuación esta versión de Juan.

En primer lugar, está el prólogo de los hechos, que no podemos dejar de lado y que ofrecemos al lector, aunque nuestro análisis se referirá también a los hechos siguientes: *«El primer día de la semana, muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro, María Magdalena fue al sepulcro y vio removida la piedra del sepulcro. Echó a correr y fue a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: "Se han llevado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto"»* (Jn 20, 1-2).

Viene inmediatamente a continuación el pasaje que nos interesa analizar porque en él se contiene un misterio que con frecuencia ha sido dejado de lado (¿qué es lo que vio Juan?): *«Salieron Pedro y el otro discípulo, y se dirigieron al sepulcro. Los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó antes al sepulcro. Inclinándose vio los lienzos caídos, pero no entró. Tras él llegó Simón Pedro; entró en el sepulcro y vio los lienzos extendidos, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no extendido con los lienzos, sino enrollado aparte, en su sitio. Entró también el otro discípulo que había llegado antes al sepulcro, y vio y creyó»* (Jn 20, 3-8).

En la mayoría de las traducciones, esta versión sería imprecisa y equívoca respecto a la letra y el espíritu del evangelista hasta el punto de hacer incomprensibles las razones de aquel *«vio y creyó»* con el que termina de modo deslumbrante la primera visita a lo que se conoció desde ese momento como el Santo Sepulcro.

La demostración (si realmente es así) de que los traductores han incurrido en graves errores, ha sido propuesta por un sacerdote diocesano de la región del Lacio, un «aficionado», don Antonio Persili, un anciano párroco de Tivoli. Cuenta que desde que era seminarista, estuvo obsesionado por aquel *eíden kaz epísteusen*. ¿Qué vio Juan para creer? Insatisfecho de las explicaciones tradicionales (y no está equivocado, como tendremos ocasión de ver), Persili se esforzó durante décadas en buscar si, por medio de aquellas palabras en griego, Juan había dado explicaciones sobre lo que realmente había allí dentro.

En un determinado momento, el sacerdote estaba convencido de tener una intuición precisa. Profundizó más en ella y se decidió finalmente en 1988 a exponer en un libro los resultados de su investigación.

Este volumen, que lleva por título *Sulle tracce del Cristo risorto* (con el subtítulo de *Con Pietro e Giovanni testimoni ocular,* no encontró editor y, por tanto, Persili lo editó a sus expensas. El autor envió un ejemplar al que esto escribe quien, dejando su examen para más adelante, lo depositó en los estantes

de su biblioteca. Entre millares de volúmenes, quedó olvidado el libro, de apariencia modesta, del anciano párroco de Tivoli (tomado a primera vista por quien esto escribe, hay que confesarlo, por uno de tantos apologistas *ingenuos* que envían continuamente a los especialistas y a los periódicos sus supuestas, y en su mayoría ineficaces, «demostraciones científicas» de la verdad de los evangelios).

Tras haber recuperado el texto olvidado para escribir este libro y estudiarlo con atención, exponemos algunas de sus hipótesis que nos resultan razonables. En cualquier caso, están seriamente documentadas por alguien que, como este sacerdote, demuestra que maneja bastante bien el griego del Nuevo Testamento y que ha estudiado como pocos las técnicas, usanzas y costumbres funerarias del antiguo Israel. Un aspecto esencial para intentar comprender qué «vio» Juan y, en general, para probar la historicidad de los relatos de la pasión, muerte y resurrección. Un aspecto hasta tal punto descuidado que, en la inmensa bibliografía bíblica, parece faltar una obra concreta que aborde el tema en profundidad. Persili lo ha hecho y con resultados al parece convincentes.

Tengamos en cuenta que la desconfianza de los especialistas «académicos" hacia los «aficionados» no es siempre injustificada, pues a menudo estos últimos actúan sin las debidas cautelas y, por lo general, quieren demostrar demasiadas cosas. Es más: mientras la tentación del profesor es minimizar, la del aficionado es exagerar. Persili no escapa, en algunos aspectos, a esta regla, al creer, gracias a sus investigaciones, «demostrar de modo inequívoco la historicidad de la Resurrección».

Pero si realmente esta conclusión fuera posible, la fe se disolvería en la razón humana y, en consecuencia no tendría ya su origen en la misteriosa y gratuita iniciativa divina. Lo máximo a que pueden llegar los investigadores de los evangelios no es a demostrar que los versículos del Nuevo Testamento son *verdaderos* (si fuera así, todos tendrían que aceptarlo y la fe no sería tal, porque le faltaría la libertad y su carácter de «apuesta») sino que son *verosímiles*. Es decir, que es *razonable* aceptarlos (pero no racional porque la razón, aunque sea importante -y componente esencial, junto con la voluntad, del acto de la fe- no puede agotar la fe sin disolverla, pues la dejaría a disposición del hombre y arrebataría a Dios su iniciativa prioritaria e indispensable).

Además de pretender demasiado del esfuerzo de los hombres, el bienintencionado Persili, en la segunda parte de su estudio, se esfuerza por demostrar que los relatos de la pasión, la muerte, la sepultura y la resurrección, tal y como él los ha reconstruido, confirmarían la veracidad -para él indiscutible- de la Sábana Santa de Turín. Esta, a su vez, confirmaría la credibilidad de los relatos evangélicos de la resurrección.

Con todo nuestro interés y respeto -además de nuestra veneración- por esa imagen (que los análisis, gravemente sospechosos, del método del carbono catorce han hecho todavía más misteriosa, pues no han servido en absoluto para resolver el misterio), estamos convencidos de que no puede servir de argumento probatorio, *erga omnes*, al menos en una investigación como la nuestra.

Hay que decir, sin embargo, que las valiosas y apasionadas investigaciones sobre la Sábana Santa -investigaciones «multidisciplinares» por excelencia, pues implican a las humanidades y a las ciencias naturales- han contribuido bastante a profundizar en una serie de útiles aspectos para esclarecer el marco histórico del misterio pascual narrado por los evangelios. Decíamos que, gracias a su interés por la Sábana Santa, Persili demuestra ser un verdadero experto en las tradiciones funerarias judías. Esta competencia suya permite reconstruir cómo fue Jesús depositado en el sepulcro.

Para la «profundización» histórica en los personajes de José de Arimatea y Nicodemo (al primero

lo recuerdan todos los evangelistas, y al segundo sólo Juan) remitimos al capítulo que dedicamos a ambos en *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* Ahora nos interesan los detalles sobre su piadoso trabajo de sepultura del Crucificado que puedan servirnos al menos para intuir qué sucedió en el sepulcro y cuáles fueron las huellas dejadas por la resurrección.

Siguiendo la reconstrucción de Persili, atenta a los textos y a las fuentes, diremos que la preparación del cuerpo fue cuidadosa y completa, y no apresurada y provisional como normalmente se piensa. ¿Faltaba el tiempo, al inicio del sábado, cuando todo trabajo tenía que cesar? En realidad los dos hombres, que eran personalidades en Israel, debían de disponer de muchos servidores que debieron de llevar consigo, y ellos se encargarían de supervisar eficazmente sus tareas para que todo saliera lo mejor posible.

Respecto al tiempo disponible, debió de ser más del que se cree. Según los sinópticos, Jesús murió a la hora nona (las tres de la tarde) y esas mismas fuentes añaden que las operaciones para la sepultura se iniciaron más tarde, «al atardecer» (Mt 27, 57; Mc 15, 42) y, por tanto, habría que darse mucha prisa para evitar ser sorprendidos por el comienzo del sábado. Pero muchos parecen ignorar que el sábado no comenzaba con el ocultamiento del disco solar, pues, según los rabinos, cuando aparecía en el cielo la primera estrella era todavía viernes, al aparecer la segunda se estaba entre el viernes y el sábado, y tan sólo con la tercera estrella comenzaba el día sagrado del reposo.

Las tristes operaciones se iniciaron con la compra de la «sábana» por José de Arimatea, según el relato de Marcos (15, 46). La traducción habitual no parece la más aceptable. La palabra griega *sindón* puede significar, en sentido secundario y específico, sábana (además de «vela», «estandarte»…), pero en sentido primario y genérico significa «tejido de lino» o «tela». Los lienzos fúnebres no se compraban ni existían tiendas en que se vendieran, pues los judíos sepultaban a los muertos con sus vestidos. Lo que José de Arimatea compró -o casi con seguridad, hizo comprar a un siervo suyo- fue un rollo de tela ·de algunos metros, y se sirvió de él para cortar los trozos necesarios para recubrir, envolver y atar el cuerpo de Jesús, completamente desnudo (quizás llevaría un trapo en los riñones: una consideración de los romanos al pudor de los judíos), pues los soldados, tal como sucedía con los condenados a muerte, se habían repartido sus vestidos.

Del rollo de tela se sacó la sábana en la que fue envuelto el Crucificado, según relatan los sinópticos, mientras que Juan da esto por supuesto y pasa a la etapa siguiente: «y lo vendaron con lienzos…» (19, 40).

La envoltura previa en la tela (la «sábana») era necesaria por dos razones: en primer lugar, para evitar el contacto directo con el cadáver y no incurrir así en impureza grave; y en segundo lugar, por una prescripción de la Ley, que exigía evitar que se dispersara la sangre de las heridas de quien hubiera muerto de forma violenta. Es sabido que, para el judaísmo, la sangre representaba al propio hombre; y tenía que ser «salvada» de todos los modos posibles, hasta el punto de llegar a sepultar con el muerto los pedazos de tierra sobre los que hubieran caído gotas de sangre.

A la luz de estos relatos de la sepultura, se advierte también un signo de credibilidad histórica *a silentio:* no se dice nada de que el cadáver de Jesús fuera lavado, como era costumbre -algo obligatorio, según los rabinos- en Israel. Señala Persili: «José de Arimatea y Nicodemo no han lavado y ungido con aceite el cuerpo de Jesús sino que se han limitado a envolverlo en una tela no porque no tuvieran tiempo; no porque no dispusieran de agua que habrían podido conseguir con facilidad; no porque pensaran que estaban haciendo una sepultura provisional; y ni mucho menos, porque no amaran ni respetaran lo

bastante a Jesús. Si no lo han hecho, es porque obedecían una prescripción concreta de la Ley, la que imponía sepultar al fallecido por muerte violenta con su «sangre», sin lavarlo. Tan sólo dos expertos de la Ley como aquellos hombres podían conocer este detalle». Así pues, no sólo en lo que hicieron sino también en lo que *no* hicieron se esconde un signo de credibilidad histórica.

Aunque nos reservemos volver, en los próximos capítulos, sobre muchos detalles que exigen una posterior explicación y profundización (sin olvidar que nuestro objetivo principal es el tratar de entender el *«vio y creyó»* de Juan), traemos aquí la reconstrucción hecha por Antonio Persili: «El cuerpo de Jesús fue preparado para la sepultura del siguiente modo. Primero fue envuelto en una gran tela (la *sindón)* con la doble finalidad de no tocar el cadáver con las manos desnudas y de que no se perdiera la sangre. De ahí se pasó a la segunda operación de envolver y atar el cuerpo con cintas *(othónia)* derramando al mismo tiempo, por dentro y por fuera, perfumes. Los sinópticos, al no hablar de la intervención de Nicodemo con sus perfumes, no describen su uso y también porque no tenían la intención de dar todo lujo de detalles de cómo se preparó el cuerpo de Jesús para la sepultura. En cambio, Juan usa el verbo *entafidzo,* que significa exactamente "preparar un cadáver para la sepultura" y no simplemente "sepultar", y por tanto, describe con precisión cómo tuvo lugar la sepultura. En la operación de envolver y atar se utilizaron dos "sudarios": el primero en el interior de la sábana, con el objetivo de sujetar la barbilla; y el segundo en el exterior, para completar la operación de envolver y atar, según veremos luego. Todo esto se llevó a cabo fuera del sepulcro, sobre la piedra de unción que formaba parte del complejo sepulcral perteneciente a José».

Completadas las operaciones, el cuerpo fue llevado al interior y depositado sobre un banco excavado en la roca. Después, tal y como dice Mateo, fue rodada una piedra grande a la entrada del sepulcro (27,60). Tras el silencio del sábado (este día más inquietante y misterioso que ningún otro, en el que el Padre se «esconde» mientras el Hijo yace sin vida en un sepulcro), vendrá la sorpresa maravillosa del «tercer día». Lo analizaremos, entre otros muchos aspectos, en el próximo capítulo.

XIII. ENTRE SÁBANA, SUDARIO Y CINTAS

¿Por qué Juan -el apóstol y evangelista- fue el primero en creer en la resurrección de Jesús? ¿Qué es lo que «vio» para haber «creído» (como señala el versículo 8 del capítulo 20 de su evangelio), tras haber entrado en el sepulcro, a continuación de Pedro, en aquel «octavo día» que pasó a ser el primer domingo de la historia?

Hemos planteado el problema en el capítulo anterior. Ahora compararemos el texto de Juan en la traducción habitual con la versión y la correspondiente interpretación de Antonio Persili, el sacerdote que dedicó los estudios de toda una vida a intentar descifrar la razón de aquella fe repentina.

Jn 20, 5: «Inclinándose, (Juan) vio *los lienzos caídos*, pero no entró».

Traducción de Antonio Persili: «Inclinándose, (Juan) notó que *las cintas estaban extendidas*, pero no entró».

Como puede verse, la primera traducción dice habla de «los lienzos caídos», pero nuestro investigador traduce por «las cintas estaban extendidas». La cuestión es decisiva para el evangelista, que en cada uno de los versículos siguientes habla de lo que habitualmente se traduce como «lienzos caídos», mientras que para Persili se trata tan sólo de «cintas extendidas». ¿Qué ha querido decirnos Juan, al repetir tres veces en versículos sucesivos este *keímena ta othónia,* este *linteamina posita,* tal y como traduce la *Vulgata* latina?

Para entenderlo tenemos que remontarnos, como es sabido, a las «técnicas» de sepultura empleadas con Jesús, de acuerdo con las leyes y costumbres judías, por José de Arimatea, por su piadoso colaborador, Nicodemo y, sin duda, por sus siervos. Como recordábamos en el capítulo anterior, Persili coordina (con una habilidad en la que no parece existir nada artificioso) las referencias que sobre el tema nos dan los sinópticos con las de Juan, poniendo de relieve que el cuerpo del Crucificado *tenía que* haber sido envuelto por completo en una gran tela -la *sindón*- no sólo para evitar el contacto de los vivos con un cadáver de por sí impuro sino también para respetar el precepto de que no se perdiera la sangre de quien había muerto a causa de las heridas sufridas en su cuerpo.

Del mismo rollo de tela del que procedía la «sábana», José de Arimatea -o alguno de sus siervos- cortaron *ta othónia*. Se trataría no de lienzos» sino de «cintas». «Lienzos» fueron los que ataron el cadáver de Lázaro, y Juan (11, 14) utiliza un sustantivo diferente para referirse a ellos. Las *othónia* -que, insistimos, aparecen en tres versículos- eran más anchas, y con ellas fue envuelto todo el cuerpo de Jesús, a excepción de la cabeza. Sobre esta última, sobre la «sábana», que la cubría, se colocó el «sudario».

¿Cómo llega Persili a esta reconstrucción de los hechos? Ante todo, destaca que está escrito que Juan «inclinándose vio las cintas», pues sólo vio éstas y no la sábana, evidentemente porque estaba cubierta por las cintas (a excepción de la cabeza, pero el apóstol, al encontrarse fuera del sepulcro, veía únicamente la parte donde estaban los pies).

Pero tampoco debemos olvidar que anteriormente el propio evangelista se había referido a aquellas mismas *othónia:* «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo vendaron con lienzos y aromas, como acostumbraban

a sepultar los judíos» (Jn 19,40). Los «aromas» son la «mezcla de mirra y aloe, como de unas cien libras» traída por Nicodemo. Se trataba de treinta y dos kilos y setecientos gramos, en forma líquida. Una parte se vertió sobre la losa sepulcral con la finalidad de preparar un «lecho» de aromas, otra parte sirvió para ungir las paredes internas del sepulcro (de ahí que una cantidad semejante resultara inverosímil para muchos críticos) y el resto fue vertido sobre la sábana.

Las «cintas» colocadas alrededor del cuerpo de Jesús, hasta cubrir por completo la sábana, tenían además la finalidad de impedir una evaporación excesivamente rápida del líquido aromático, lo que se habría producido si la sábana hubiera estado en contacto con el aire. Esta parece haber sido también la finalidad del sudario sobre la cabeza. Pero si la sábana se ocupa de envolver el cuerpo, ¿cuál era la utilidad de aquel pedazo de tela? Tenía una razón concreta: proteger la mezcla de mirra y de áloe de una evaporación excesivamente rápida.

«Cintas», por tanto, y no «lienzos», eran lo que cubría el cuerpo hasta el cuello. Y, sobre todo, no *«caídas»* (traducción habitual) sino *«extendidas»* (Persili). En efecto, el texto griego dice que las *othónia* eran *keímena*. Se trata, por tanto, del participio del verbo *keimai*, que corresponde al latino *iacere*. Tal como explica un diccionario clásico de griego, el Bonnazzi, *keimai* «significa yacer, estar extendido, tumbado, en posición horizontal; se dice de una cosa en oposición a otra elevada, erecta, como, por ejemplo, el mar en calma respecto al mar agitado».

De aquí saca Persili su conclusión: «El significado que Juan quiere dar a este verbo es resaltar que antes las cintas estaban en una posición resaltada («como un mar agitado»), porque en su interior se encontraba el cuerpo; en cambio, después de la Resurrección, las cintas estaban caídas o extendidas («como un mar en calma»), aunque estaban situadas en el mismo lugar que cuando contenían el cadáver de Jesús. Resulta arbitrario decir que estaban caídas en tierra, tal y como quiere la traducción oficial. La Vulgata traduce con el participio *posita*, que da idea de unas cintas extendidas y vacías, porque el verbo *ponere* significa exactamente «poner abajo». De ahí que las palabras *keímena ta othónia* se deban traducir como «las cintas extendidas», pero intactas, sin romper ni desatar (…) Estas cintas constituyen el primer indicio de la Resurrección, pues, de hecho, era totalmente imposible que el cuerpo de Jesús hubiera salido de las cintas por una simple reanimación, o que hubiera sido acarreado, por amigos o enemigos, sin desatar las cintas o sin romperlas de algún modo».

Prosigue nuestro autor: «Este indicio sería suficiente para creer en la Resurrección, pero en el sepulcro existía todavía un indicio más extraordinario, que Pedro tuvo la suerte de ver el primero: la posición del sudario. La posición de las cintas es importante para comprender la fe instantánea de Juan, pero lo es más aún la posición del sudario, que estaba en contacto del cuerpo. Se trata de una posición tan sorprendente que el evangelio tiene que dedicar un versículo de veinte palabras para describirla».

Antes de dicho versículo, el séptimo, se encuentra, por supuesto, el sexto que dice así: «Tras él llegó Simón Pedro; entró en el sepulcro y vio los lienzos extendidos». Aquí la única modificación que habría que hacer sería, como ya sabemos, la de sustituir «lienzos» por «cintas». Pero tendremos que añadir que tanto la Vulgata latina como la traducción oficial italiana traducen siempre con «ver» los tres diferentes verbos griegos empleados en estos tres versículos de Juan. Se pierde así un matiz importante, con el que el evangelista habría querido indicar una graduación: en el primer verbo *constatar* con perplejidad; en el segundo, *contemplar*, y por último, *ver plenamente*, para así comprender y creer.

No es ésta una observación secundaria, pues en esta selección escogida de verbos tan sólo en apariencia sinónimos, Juan nos confirma que se requiere la atención del lector para que éste pueda captar

el significado preciso de cada palabra. El que en los evangelios no haya nada «casual» se puede descubrir en estas «exquisiteces» que están detrás del texto original y que con frecuencia no es posible apreciar en las traducciones, que han reducido los tres verbos empleados por Juan en estos versículos *(blépei, theórei, eíden)* a un único «vio».

Pero volvamos al versículo 7 en el que se continúa la descripción de lo que apareció a la vista de Pedro: «y el sudario que había estado sobre su cabeza, no extendido con los lienzos, sino enrollado aparte, en su sitio». En cambio, ésta es la traducción propuesta por Persili: «y el sudario, que estaba sobre su cabeza, no con las cintas extendidas, sino por el contrario envuelto en una posición singular».

Ante todo, hay que señalar que el término «sudario» ha adquirido para nosotros -por la influencia del término evangélico- un significado fúnebre, cuando en realidad no era más que un pedazo de tela, un pañuelo (mucho más grande que los actuales) utilizado para limpiar el sudor. Por lo demás, lo dice el propio término.

Es importante recordarlo, pues muchos han confundido y confunden la «sábana» de la que hablan los sinópticos y el «sudario» de Juan, hasta el punto de identificarlos entre sí por creer que ambos eran «atuendos fúnebres». En realidad, el «sudario» era un pedazo -probablemente con unas medidas entre 60 y 80 centímetros- que José de Arimatea cortó, o hizo cortar, de aquel rollo de tela del que antes había extraído la *sindón* y las *othónia*, la sábana y las cintas.

Sobre la razón de esta cobertura posterior, con el sudario, sobre la cabeza previamente recubierta con la *sindón*, ya hemos hablado antes: era una protección del líquido aromático vertido en grandes cantidades por Nicodemo y sus servidores. No hay que excluir tampoco otra razón argumentada por Persili: no dejar desordenados los pliegues de la sábana, pues el cuerpo había sido envuelto de manera ordenada. Y es que tanto José de Arimatea como Nicodemo, hombres ricos y personajes prestigiosos, no querían los trabajos incompletos, especialmente si se trataba de un hombre al que habían querido. Quizás tampoco quepa excluir que las heridas en el rostro y en la cabeza (la corona de espinas, entre otras cosas, originó una abundante hemorragia) empaparan de sangre la sábana.

Si Juan especifica que «aquel sudario le había sido puesto en la cabeza», es probablemente, dice Persili, para «poner en guardia al lector de creer que se estaba refiriendo al otro sudario, el que se encontraba dentro de la gran tela, para sujetar la barbilla y que no era visible. En resumen, Juan precisa que Pedro había visto el sudario que se encontraba en el exterior, sobre la cabeza de Jesús, y no el que estaba en el interior, alrededor de su cabeza». El hecho de sujetar la barbilla era uno de los piadosos detalles de los usos fúnebres y tenía la finalidad de impedir la inconveniente contemplación de la boca abierta del difunto, al haber cedido los músculos de la mandíbula. Una aclaración al lector de aquellos tiempos era, en consecuencia, necesaria para el evangelista, pues en la sepultura de Jesús se había respetado también en este detalle su dignidad.

Seguimos adelante con ese «sudario», con el pañuelo, «no extendido con los lienzos» (Jn 20,7), según la traducción habitual. Vuelven aquí de nuevo (por tercera y última vez) las *othónia keímena*. Afirma Persili: «En realidad, el evangelio quiere expresar que el sudario no estaba colocado sobre la losa sepulcral. Los geómetras de la antigua Grecia utilizaban la expresión *keímenon schéma* en el sentido de «figura en plano, horizontal». El evangelista quería decir lo mismo: las cintas estaban extendidas en plano, estaban en posición horizontal, mientras que el sudario estaba en una posición sobresaliente». De ahí la traducción propuesta por nuestro investigador: «no extendido con las cintas». Se entiende que el sujeto es el sudario.

Sigue inmediatamente después -en este crucial y decisivo versículo 7- un *alla chorís entetyligménon,* traducido como «enrollado aparte». Escuchemos otra vez a nuestro sacerdote biblista: «La poca feliz traducción destruye el espléndido indicio que el evangelista ha recogido con gran cuidado y ha descrito de manera breve y sencilla. De hecho, esta traducción contiene tres errores que tergiversan el testimonio de Juan».

Según Persili, «lo primero de todo es que el participio *entetyligménon* ha sido traducido arbitrariamente por «plegado», en lugar de por «envuelto». El verbo *entylísso* corresponde al verbo «envolver». Lo confirma el hecho de que se deriva del sustantivo *entyle* que corresponde a «cubierta, envoltorio», objetos que sirven para envolver y no para doblar».

Después está *chorís,* que es un adverbio: «Es verdad que tiene el significado principal de «separadamente, aparte». Pero también es cierto que puede tener el sentido figurado de «diferentemente, por el contrario". Puede tener dos sentidos: uno local y otro modal o figurado. Este último sentido es el se quiere dar aquí al adverbio *chorís,* pues la lógica del testimonio consiste en contrastar la posición que tenían las cintas *(extendidas)* con la diferente posición del sudario *(envuelto).*

Un tercer error -o malentendido- de traducción consiste en no haber comprendido (por motivaciones filológicas que sería demasiado complejo exponer) las relaciones entre la conjunción adversativa *allá* («pero») y el adverbio *chorís.*

«En conclusión», escribe Persili, «la frase se debe traducir en el sentido de que el sudario para la cabeza se encontraba en una *posición* diferente de las cintas extendidas sobre el cuerpo y no en un *lugar* diferente. Pedro contempla las cintas extendidas sobre la losa sepulcral y, sobre esa misma losa, contempla también el sudario que, al contrario que las cintas extendidas, estaba en la posición de envolver algo, aunque ya no envolvía nada».

Por tanto, la traducción correcta no sería la de «enrollado aparte», sino la de «por el contrario, envuelto».

Pero para completar este versículo 7, quedan tres breves palabras griegas que habrían sido objeto de un malentendido mayor que las anteriormente citadas. Estas palabras son *eis éna tópon.* Su significado en la traducción habitual -y su sentido inmediato para quien sepa algo de griego- parece evidente. Sería «en su sitio».

Más esto no parece ser el significado exacto y se han dado muchas interpretaciones, pero se las ahorraremos al lector y daremos enseguida la propuesta de Persili. Una propuesta realmente inédita, incluso «escandalosa» para cualquier especialista, pero que no parece tener en su contra motivaciones filológicas serias. Por lo demás, si se tratara de la traducción «exacta», se arrojaría luz de modo aceptable y definitivo sobre el sentido de ese misterioso «vio y creyó».

Dejemos, por tanto, la palabra a Persili, quien propone ante todo traducir la palabra griega *tópos* no como «lugar», sino como «posición». No se trata de algo arbitrario, pues este significado aparece, entre otros, en el diccionario de Lorenzo Rocci que ha acompañado a generaciones de estudiantes de enseñanza secundaria en Italia (incluido quien esto escribe) y que todavía hoy figura entre los más completos y merecedores de confianza.

“¿Pero cuál era esta posición del sudario», continúa nuestro párroco biblista, «una posición tan importante que ocupa todo el versículo 7? Pedro (se entiende que este relato debió ser recogido de él por Juan, autor del evangelio) la precisa con un toque de artista por medio de una preposición, *eis* («en») y de un adjetivo numeral, *éna* (es un acusativo que concuerda con el acusativo del sustantivo *tópo*- y significa «uno»). Ya hemos visto que este adjetivo numeral *éna* no puede tener el significado de *prótos* y que, por tanto, no se puede traducir señalando que el sudario estaba «en la misma posición»; tampoco se puede sostener que el sudario se encontraba en otro lugar diferente de la losa sepulcral; y en resumen, tampoco se puede afirmar que el sudario estaba en un lugar indeterminado, pues dicha afirmación sería inútil, redundante y absurda. Debemos, por tanto, concluir que la expresión *eis éna* tiene que tener otro significado que haga vivo y preciso el testimonio de Pedro. El numeral *eis*, tal y como aparece en el diccionario de Rocci, puede utilizarse con el significado de *«singular»*.

Interrumpimos por un momento la cita para añadir algo que a Persili parece habérsele escapado y que refuerza de modo notable su interpretación. En efecto (tal como hemos podido comprobar, mientras analizábamos esta propuesta de traducción) el término *eis* -firmado por el autorizado experto Ethelbert Stauffer, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Bonn- en los quince volúmenes del no superado *Gran Léxico del Nuevo Testamento* («el Kittel» para los entendidos), es explicado así: «En el Nuevo Testamento, *eis* es utilizado raras veces como numeral. En la mayoría de los casos significa *singular, único, incomparable, dotado de una validez única…”*. Es decir, exactamente tal y como propone Persili, al que continuamos citando: *«Singular* es el significado que Pedro ha querido dar a *éna*. El sudario, el gran pañuelo que envolvía la cabeza, al contrario que las cintas, estaba envuelto en una posición UNICA, en el sentido de singular, excepcional o irrepetible. En efecto, en vez de estar extendido sobre la losa sepulcral con las cintas, estaba envuelto y en posición sobresaliente. La posición del sudario aparece como *única* por excelencia a la vista de Pedro y Juan, pues es un desafío a la ley de la gravedad».

Para entenderlo mejor, será preciso recordar (según nuestro autor y también según el Nuevo Testamento: el cuerpo del Resucitado es «material», y por esta causa, se deja «tocar», come y bebe, pero además entra en la habitación donde están los discípulos con las puertas cerradas, pasando a través de la materia), decíamos que será preciso recordar que «Jesús no sólo no salió del sepulcro (el desplazamiento de la piedra de la entrada fue tan sólo un "signo"), sino que tampoco salió de las telas, de su interior, sino que entró directamente en la dimensión de la eternidad. El suyo no fue un traslado de un lugar a otro sino el paso misterioso de un estado a otro, del tiempo a la eternidad».

Sin dejar de respetar el misterio, podríamos decir que el hecho sucedió a través de una especie de relámpago de luz y calor: un reflejo «sensible» del Misterio, que debió de absorber instantáneamente los aromas que impregnaban las telas. Desaparecido el cuerpo, las telas que lo habían envuelto, mucho más pesadas, se dejaron caer sobre la sábana que cubrían y adoptaron esa posición «extendida» a la que nos hemos referido. El sudario para la cabeza, mucho más ligero y pequeño, y por así decirlo «almidonado» por el desecado de los aromas líquidos, quedó -por utilizar las propias palabras del Nuevo Testamento- «por el contrario» (respecto a las cintas) «envuelto», como cuando ceñía la cabeza del difunto, apareciendo así ante los apóstoles «en una posición singular».

¿Es ésta situación extraordinaria la que justifica el «creyó» de Juan, después de que «vio»? Sin duda, estaba la ausencia de cualquier señal de rotura o de daños en las telas, de las que nadie podía haber salido o haber sido sacado, y aquella posición «singular» del sudario, en posición sobresaliente, y sobre la faz de la sábana que lo sustentó y que ahora estaba extendida sobre la losa sepulcral. Todo justificaría

por cierto la comprensión inmediata de Juan y su rendirse -por primera vez en la historia- a la realidad de una resurrección que había dejado indicios mudos pero al mismo tiempo elocuentes.

Para una mayor claridad repetiremos finalmente en su integridad los versículos 5 al 7 del capítulo 20 de Juan en la traducción de Antonio Persili: (*Juan) inclinándose, advirtió que las cintas estaban extendidas, pero no entró. Llegó entretanto Simón Pedro que lo seguía y entró en el sepulcro y contempló las cintas extendidas y el sudario, que había estado sobre su cabeza, no extendido con las cintas, sino por el contrario envuelto en una posición singular*».

Al transcribir este texto, de tanta importancia para la fe, para ofrecerlo a la reflexión de los lectores, nos proponemos añadir sobre el tema algunas consideraciones en el transcurso del siguiente capítulo.

XIV. LA SEÑAL DE JONÁS

Se le acercaron los fariseos y los saduceos, para tentarle, pidiéndole que les mostrase una señal del cielo. Pero él les respondió: «Al atardecer decís: "Hará buen tiempo, porque el cielo está rojizo"; y por la mañana: "Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un tono sombrío". Así que sabéis interpretar el aspecto del cielo, y no sois capaces de interpretar los signos de los tiempos. Esta generación mala y adúltera pide una señal, *pero no se le dará otra que la señal de Jonás*. Y, dejándolos, se fue». Hasta aquí Mateo 16,1-4.

Se trata de una respuesta seca y terminante, seguida de un inapelable «dejándolos, se fue». Una respuesta, por lo demás, muy clara para los judíos, que conocían bien el libro de Jonás. En resumidas cuentas, el propio Jesús lo había explicado, según un pasaje anterior del propio evangelista: «Esta generación mala y adúltera reclama una señal, *y no se le dará otra que la del profeta Jonás*. Del mismo modo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra…» (Mt 12, 39-40).

Al leer los evangelios, casi siempre se piensa que esta «señal», anunciada varias veces, y que sería prueba de la veracidad de las pretensiones mesiánicas de Jesús, está formada por las apariciones después de la Resurrección. Pero en realidad esto no parece ser así: el Resucitado sólo se apareció a los discípulos, a sus amigos, pero no existe ninguna huella de apariciones a los adversarios -«fariseos y saduceos» como los llama el evangelio, para indicar no sólo a estas dos clases sino a toda la cúpula dirigente de Israel, los que se le opusieron durante su predicación y que al final consiguieron condenarlo a muerte-; unos adversarios a los que se había anunciado la «prueba», la «señal de Jonás» como argumento irrebatible.

Tenía que tratarse de un hecho sensible, visible, verificable y que nadie pudiera desmentir, que demostrara a *todos)* y no sólo a los de su entorno, la realidad de la Resurrección.

Descartadas las apariciones (a las que las personas no amigas no tenían derecho), sólo puede tratarse del sepulcro vacío, aunque esto no represente un argumento unívoco, creíble por sí mismo. Hemos recordado muchas veces que la simple desaparición del cadáver autorizaba todas las suposiciones, empezando por la del robo, como pensaba llorando María Magdalena.

La única posible «señal de Jonás», el hecho sorprendente *hasta para los enemigos)* el único del que hay huella en los evangelios parece ser- y seguimos con Mateo, que es también el único que relata el episodio de los guardias en el sepulcro- el testimonio de los soldados: «Algunos de la guardia fueron a la ciudad y contaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo que había sucedido» (Mt 28, 11).

¿Qué contaron aquellos soldados? Evidentemente lo que relata el propio evangelista y que los soldados pudieron comprobar: «En esto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor descendió del cielo y, acercándose, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella. Su aspecto era como el relámpago, y su vestido blanco como la nieve. Los guardias llenos de miedo se quedaron como muertos» (Mt 28,2-4). Estamos acostumbrados a creer que, tan pronto se recuperaron, aquellos hombres sólo pensaron en huir y llegar a un sitio habitado para facilitar una detallada relación de aquel suceso extraordinario.

Resulta realmente extraño que a partir de este modelo se hayan elaborado numerosas reconstrucciones de los hechos a cargo de especialistas tan esmerados como reconocidos en los textos evangélicos. Es extraño, pues se apartan del sencillo relato del evangelista Mateo. Según el evangelista, las mujeres y los guardias son al mismo tiempo protagonistas de idéntica e inquietante experiencia. Y sólo después de haberla visto mezclados entre sí -ellos y ellas- las mujeres se fueron («Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, llenas de temor y gran alegría, y corrieron a dar noticia a los discípulos», Mt 28, 8); y después también se fueron los soldados. Pero no todos. Porque, como señala el evangelista, con una precisión que no siempre ha sido apreciada: «*Algunos* de la guardia fueron a la ciudad y contaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo que había sucedido». *Tínes,* en griego: tan sólo «algunos»; «después de que ellas *(las mujeres)* se marcharon», tal y como precisa el comienzo del versículo (28, 11).

Veamos por orden el esquema de la primera parte del capítulo 28 de Mateo, último de su evangelio. Al amanecer, «fueron María Magdalena y la otra María a ver el sepulcro». Estaban las dos delante, cuando tienen lugar los hechos extraordinarios: el «gran terremoto», «un ángel del Señor descendió del cielo y, acercándose, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella». Prosigue inmediatamente el texto: «Los guardias llenos de miedo se quedaron como muertos».

Entonces esos soldados quedan de momento al margen del relato en espera de que se recuperen de su adormecimiento, y Mateo sigue a continuación: «Pero el ángel se dirigió a las mujeres (se confirma que estaban allí) y les dijo: "No temáis"». El original griego dice «vosotras» que no era requerido por la sintaxis; pero que sólo resulta comprensible si el ángel quería dirigirse precisamente a las mujeres para tranquilizarlas, dando así a entender con claridad que los «otros», los soldados hacían bien en tener algo de saludable miedo. Prosiguió el ángel: «Sé que buscáis a Jesús, el crucificado. No está aquí, porque resucitó, como había dicho». Siguen luego otras palabras que con frecuencia han sido poco resaltadas, pero que tienen bastante importancia (volveremos sobre ellas más adelante, en este mismo capítulo): «Venid a ver el sitio donde fue puesto».

En este punto es necesario pensar que se produjo una pausa, aunque el discurso que Mateo atribuye al ángel prosigue sin interrupciones y en el mismo párrafo entrecomillado. En efecto, no se puede descartar que a la invitación de aquella extraordinaria criatura celestial no siguiera una concreta puesta en práctica, con la entrada de las dos mujeres en el sepulcro para ver el sitio «donde fue puesto». Las mujeres entraron, por tanto. Finalizada su rápida visita, siguió la exhortación, la misión, basada precisamente en lo que habían visto en el sepulcro: «y corred aprisa a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis. Mirad que os lo dije». Siguió la carrera hasta la ciudad, interrumpida por el encuentro con el propio Jesús: *Chaírete,* os saludo, *shalom.*

En este momento hay un *zoom* del evangelista, que se dispone a encuadrar de nuevo al grupo de soldados. Todos se encontraban aún allí; y los que se fueron no lo hicieron enseguida, como da a entender Mateo con una indicación temporal que de otra manera sería incomprensible o enteramente superflua: «Después de que ellas *(las mujeres)* se marcharan, algunos de la guardia fueron a la ciudad…».

El trayecto desde el sepulcro a la casa donde se habían refugiado los discípulos del Crucificado no debía de ser corto, pues seguramente habría que atravesar toda la ciudad si -como parece deducirse de los Hechos de los Apóstoles- aquella casa, situada en el monte Sión, era la misma donde había tenido lugar la última cena. Ahora bien, el Calvario está al norte de Jerusalén, mientras que Sión está en el sur, en el lugar opuesto. Además, el tiempo se alargaría a causa del encuentro con el Maestro. El camino que

tendrían que recorrer los soldados sería mucho más corto: desde el huerto de José de Arimatea al cercano templo -pasando por el atajo de la puerta de Efraín- donde a aquella hora estaban sin duda reunidos los «príncipes de los sacerdotes» y todas las demás personalidades político-religiosas, para la liturgia de la mañana.

Así pues, se diría que Mateo quiere hacernos comprender -si leemos con atención- que, tras irse las mujeres y desaparecer el ángel, hubo tiempo suficiente para que aquellos soldados, que más tarde irían corriendo hasta la ciudad, satisficieran su ansiosa curiosidad y entraran también a ver, en el interior del sepulcro, «el sitio donde fue puesto».

Entraron y vieron lo que Pedro y Juan verían poco después, tras haber sido avisados por las mujeres. Comprobaron, por tanto, «algo» digno de contar y a lo que hemos dedicado los dos capítulos anteriores. Vieron, pues, en la traducción de Antonio Persili: *«las cintas extendidas y el sudario, no extendido con las cintas, sino, por el contrario, enrollado en una posición singular».* En definitiva, era «algo» que también vio el discípulo amado de Jesús y le hizo «creer».

¿Estaba entonces allí, en la gruta, la «prueba» de la resurrección, la «señal de Jonás», la única promesa de Jesús a quienes habían dudado de sus milagros, pese a tratarse de hechos irrebatibles? En efecto, tan sólo el misterioso paso del cuerpo del Crucificado de la historia a la eternidad, superando todas las leyes físicas, podía explicar la posición de aquellos lienzos, en la que la sábana y las cintas sólo estaban «arrugadas», como si el cuerpo se hubiese desvanecido sin tocarlas y el pañuelo sobre el rostro, el sudario, estaba en una posición sobresaliente e inmóvil, todavía con las señales del rostro.

No olvidemos que también en el evangelio de Marcos, «un joven sentado a la derecha, vestido con un manto blanco» dice a las mujeres: «Ha resucitado, no está aquí. *Mirad el lugar donde lo pusieron*» (Mc 16, 5-6). Es la misma invitación a buscar las «huellas» «signos» o «indicios indiscutibles» que hace el ángel en Mateo.

¿Qué significado habría tenido semejante invitación en una ocasión tan solemne, en la que todo transcurrió precipitadamente, si lo que había quedado en el sepulcro no tuviera un interés indiscutible, si no constituyera una prueba inmediata y evidente de la Resurrección? ¿Qué significado podría tener la visita a un sepulcro vacío o donde sólo hubiera aderezos fúnebres colocados en una posición accidental o ambigua, de la que no se pudiera extraer la inmediata conclusión de que un gran misterio acababa de producirse allí?

En el aspecto que nos interesa (el de la credibilidad de los evangelios) podemos extraer algunas conclusiones que nos parecen de interés. Lo primero de todo, es que se puede descubrir una profunda correspondencia (si bien oculta, como hemos visto tantas veces en el estilo del Nuevo Testamento) entre el cuarto evangelio, con su *«vio y creyó»,* y la tradición expresada en los sinópticos, con la confirmación dada por los mensajeros celestiales de que, en aquel sepulcro, había realmente lo suficiente para «creer».

Al analizar los relatos de la Resurrección, los críticos radicales han dado muchas, quizás demasiadas, vueltas al denunciar las discordancias o contradicciones verdaderas o supuestas. Vale la pena poner de relieve un caso -que además no es el único- de concordancia y coherencia entre tradiciones diferentes como la de los sinópticos y la de Juan. Un caso que es digno de atención por no resultar evidente a primera vista, hasta el punto de que -al menos a nosotros lo parece muy pocos exégetas parecen haberlo notado.

Habrá que resaltar, entre otras cosas, en los sinópticos una señal de «cosa vista», un detalle que sólo puede pertenecer al relato de un testigo directo, semejante al «inclinándose, vio…» que hemos señalado en Juan (20, 5) y que corresponde a lo que también nos ha confirmado la arqueología: realmente había que «inclinarse» para entrar o para echar un vistazo dentro de un sepulcro judío. En efecto, según Marcos, en aquel mismo sepulcro, el misterioso «joven» estaba «sentado *a la derecha*», ¿en aquel *en tos dexios* no está la resonancia del relato -tantas veces repetido- hecho por las propias mujeres? ¿Por qué aparece de no ser un detalle de una imagen inolvidable?

Pero quizás también exista otro misterioso indicio de correspondencia entre Marcos y lo relatado por el cuarto evangelio. Según éste, Juan, «inclinándose, vio las cintas extendidas, pero no entró». Si desde afuera sólo veía las «cintas» (y tan sólo después de haber entrado se fijó «en el sudario que había estado sobre su cabeza»), esto se debe sin duda a que el cuerpo de Jesús había sido puesto deliberadamente en posición horizontal con los pies vueltos hacia la entrada. ¡Sobre aquella losa de mármol o de piedra el cadáver había sido colocado a la izquierda de los que lo vieran y, por tanto, la parte derecha estaba oculta por los lienzos: precisamente aquélla sobre la que estaba sentado el misterioso joven, según el evangelio de Marcos! Es un ejemplo más de la riqueza seguramente desconocida que hay detrás de los detalles evangélicos en apariencia casuales o repetitivos.

Volviendo al núcleo central de nuestra exposición, diremos que a diferencia de muchos que se apresuran a deshacerse con demasiada rapidez del «vio y creyó» o de la «señal de Jonás», que para Mateo y Marcos representa casi con toda seguridad lo que había quedado en el sepulcro con la inexplicable posición de los lienzos (de aquella «señal» debieron hablar también los soldados a los jefes de los judíos, y no solamente del terremoto, de la piedra levantada o de los ángeles), a diferencia de esos muchos, hemos dedicado amplio espacio y atención a este argumento. Pero además lo hemos hecho por una exigencia que hoyes de especial actualidad. Hoy, cuando tantos biblistas y teólogos -primero protestantes y luego católicos- insisten en presentar la Resurrección únicamente como un «misterio de fe», cuando tantos expertos dicen que, en lo que sucedió desde el amanecer de aquel domingo, estamos totalmente más allá de la historia; y que, en consecuencia, no sólo es imposible «demostrar» su historicidad sino que sería incluso contrario a las intenciones del propio evangelio el considerar que estos relatos contengan resonancias de verdadera crónica.

Sería imposible (según esos biblistas) buscar esto en cualquier pasaje de los evangelios, y menos aquí, pues la Resurrección es *sólo* un «misterio de fe», que se acepta o se rechaza. Estos biblistas están bien atentos a no confundir «textos apologéticos redactados por creyentes para creyentes» con crónicas veraces. En consecuencia, no sería la Resurrección la que crearía la fe sino la fe la que haría «verdadera» la Resurrección.

En realidad, la Resurrección, como fundamento de todo el edificio cristiano, no podía escapar de la dinámica cristiana del *et-et*, del *éste* y *aquél*, que *también* es misterio de fe. Es sin duda por respeto a este misterio por lo que los evangelistas se muestran tan sobrios y se abstienen de dar descripciones. No hubo ningún testigo de aquel suceso, el más misterioso de todos los sucesos. Y los evangelios canónicos (a diferencia de los apócrifos) no se dejan llevar por ninguna tentativa de describir aquello de lo que no hay testimonios: es éste el principal indicio de su propósito, siempre seguido por ellos, de atenerse únicamente a aquellas referencias directas y autorizadas. Si no hay ningún testigo, tampoco hay ningún relato. La fantasía (al contrario de lo que quieren hacernos creer determinados críticos) no tiene para los evangelistas ninguna credibilidad.

La Resurrección es, por tanto, un inefable «misterio de fe». Indudablemente es un «misterio» el Jesús de las apariciones después de la Pascua: a la «materialidad» de su cuerpo -que se deja tocar, que come y bebe- se añade lo incomprensible e inexplicable del paso en aquel cuerpo de la «física» a la «metafísica», de la dimensión terrena a la celeste, del tiempo a la eternidad. Es un cuerpo que sale de las cintas en las que estaba fuertemente envuelto sin desajustarlas, dejando incluso en ellas su huella. Recordemos que el sudario estaba «en una posición singular» y las cintas «extendidas». Es un cuerpo que sale de la gruta del sepulcro dejando intacta en su lugar la enorme piedra que cerraba la entrada, como nos da a entender Mateo (28, 2-3), al aludir al hecho de que la roca fue echada a rodar por el ángel tan sólo después de que el Crucificado hubiera salido de allí. Es también un cuerpo que pasa a través de las puertas cerradas (Jn 20, 19).

Pero al *et* indudable del «misterio de fe», se añade el *et* de la historia, pues ese Misterio deja también, sobre esta tierra, huellas físicas, verificables, sensibles e irrebatibles que los ángeles invitaron a contemplar a las mujeres. Y que debieron de haber visto también los soldados, refiriéndoselas después a quienes les habían mandado. Y que Juan vio también y que por medio de ellas llegó enseguida a la certeza irrefutable de que el Misterio se había cumplido, de que la Resurrección había tenido lugar.

Para el creyente, el Jesús glorioso de la Pascua está todavía *dentro* y, al mismo tiempo, está ya *fuera de* la historia. Pero su gloria divina no se ha olvidado de nuestras exigencias; de nosotros, inmersos todavía en el tiempo y con esa concupiscencia que nos ciega y de la que nos habla la propia Escritura. Así pues, nos ha dejado sobre la tierra «señales»; mejor dicho, una «señal» ofrecida a todos y no sólo a los creyentes. Es la -según palabras del propio Jesús- «señal» de Jonás.

El sepulcro vacío no era suficiente y las apariciones estaban destinadas únicamente a los discípulos. La «señal» la constituían los lienzos que habían quedado en el sepulcro.

Entre los lienzos, destaca el mayor de todos, la sábana -*sindón* que habría llegado hasta nosotros y que se encuentra actualmente en la catedral de Turín. Como antes indicábamos, no nos parece oportuno abordar -en este estudio- los problemas planteados por la Sábana Santa. Confesábamos también no dudar en seguir en este caso las drásticas conclusiones de Antonio Persili. Con todo, hay que observar que no es injustificada la veneración instintiva de tantos creyentes, los prolongados esfuerzos de muchos por demostrar su credibilidad por medio de las ciencias más diversas, tanto físicas como humanas.

En cualquier caso, una «sábana», *sindón*, forma parte de la «señal» de Jonás, forma parte de lo que -tras haberlo de visto- «el discípulo que Jesús amaba vio y creyó». De ahí el extraordinario interés de creyentes y no creyentes, por aquel «objeto» de Turín que es al mismo tiempo reliquia y motivo de incansable investigación científica. Y que -como hemos visto en nuestro análisis de los textos evangélicos- no es algo marginal, sino que está en el núcleo central de la propia fe. No es una «curiosidad» sino la parte esencial de una prueba de la verdad de la Resurrección anunciada por el propio Jesús.

Por este motivo también sería bueno investigar sobre los guardias del sepulcro de los que habla -como ya sabemos- tan sólo Mateo. Esta singularidad es además una confirmación de la antigua tradición cristiana que, por unanimidad, identifica al autor del primer evangelio como ese Leví al que Jesús llamó para seguirle apartándole de su profesión de recaudador de impuestos (Mt 9, 9). Se trata de la misma tradición, de la que Orígenes sería un ejemplo, que sostiene que «este texto fue escrito para los fieles procedentes del judaísmo». En efecto, es el propio Mateo el que nos lo da a entender, pues sólo él ha considerado oportuno no omitir el episodio de los guardias: «y así se divulgó esta noticia *(la sugerida*

por los príncipes de los sacerdotes de que el cadáver había sido robado por los discípulos) entre los judíos hasta el día de hoy» (28, 15).

Entre otras cosas, sobre este *usque in hodiernum diem*, según traduce la Vulgata -«hasta el día de hoy»- pasan con desenvoltura los especialistas cristianos que, desde hace tiempo y en gran mayoría, se han adherido a la tesis de que el evangelio de Mateo se compuso entre los años 80 y 90. Es un ejemplo, entre otros, la nota introductoria de la *TOB*, la traducción ecuménica que, de su cuenta, añade un púdico «quizás un poco antes». En cualquier caso, siempre después del 70 cuando Israel había sido destruido, y con él no sólo había desaparecido la antigua sociedad judía, sino que los propios lugares, comenzando por Jerusalén, habían sido arrasados.

¡Pero si sobrepasamos esa fecha no se puede comprender a quienes se refiere el texto de Mateo, cuando afirma que «así se divulgó esta noticia entre los judíos hasta el día de hoy», teniendo en cuenta que los «judíos» que no habían perecido en la gran matanza habían sido deportados y vendidos como esclavos por las cuatro partes del imperio!

Muchos biblistas -entre ellos una buena parte de autores católicos- afirman que el episodio de los guardias habría sido añadido (y probablemente inventado) por razones apologéticas, en razón de la polémica entablada con el judaísmo oficial que explicaba el sepulcro vacío por el robo del cuerpo por los discípulos. Pero aquí existe una contradicción: ¿cómo sostener una datación tardía de Mateo y al mismo tiempo esa invención polémica? ¿Con quién era la polémica, teniendo en cuenta que desde el año 70 los romanos habían hecho *tabula rasa* de Jerusalén y de toda Palestina?

En realidad, tanto el propio episodio, como ese «hasta el día de hoy», remiten sin duda no a *después*, sino a *antes* del fatídico año 70. Son un testimonio de la solidez y, en definitiva, de la credibilidad de la tradición de la que habla el judío Mateo, que escribe para los judíos, y que escribe cuando el judaísmo todavía estaba asentado en el templo de la Ciudad Santa.

Dejamos para el siguiente capítulo la continuación de nuestra exposición sobre esa *koustodía*, sobre esta «guardia», compuesta de alguaciles, más que de soldados (veremos los motivos), a la que fue confiada el sobrecogedor testimonio de la «señal de Jonás».

XV. ¡QUE EL MUERTO SEA VIGILADO!

En 1930 se publicó por primera vez, en una revista científica francesa, el texto griego de una lápida de mármol de 60 centímetros de largo, 28 de ancho y 6 de grosor. La lápida procedía de la colección de un destacado arqueólogo, W. Froehner, que a su muerte, en 1925, la había legado al *Cabinet des Médailles* de la Biblioteca Nacional de París. En el catálogo del experto, el hallazgo estaba inventariado del siguiente modo: *«Losa de mármol procedente de Nazareth en 1878»*.

El texto está grabado cuidadosamente con el pequeño buril de alguien que seguramente era un profesional, pero está escrito en un griego con una serie de imprecisiones que han hecho pensar a la mayoría de los expertos que se trata de una traducción nada brillante del latín. Esto no sorprende porque, como indican las dos primeras palabras, grabadas como título sobre la lápida, se trata de un *Diátagma Kaísaros*, un «rescripto», una «ordenanza del César». Es, por tanto, una disposición imperial, escrita en Roma, evidentemente en la lengua oficial.

Este es el texto que sigue al encabezamiento: «Me place que las sepulturas y las tumbas permanezcan invioladas a perpetuidad por aquellos que las han construido con la finalidad de rendir culto a sus antepasados, hijos o miembros de su familia. En consecuencia, se entiende que si alguien denuncia que otro ha destruido tumbas o ha sacado de algún modo a los que estaban allí sepultados o los ha transportado con malicia a otro lugar con afrenta a los muertos o ha removido la piedra que cierra las tumbas o cualquier otra piedra, ordeno que este hombre sea procesado, tanto por respeto a los dioses como por respeto al culto de los mortales, pues será desde ahora estrictamente obligatorio honrar a los que son sepultados. Queda totalmente prohibido a cualquiera ir a molestarlos. En caso de infracción de esta norma, deseo que el culpable sea condenado a la pena de muerte por violación de sepultura».

Basta leer estos párrafos para establecer enseguida una relación con la recomendación de los sanhedritas a los guardias que aparece en el evangelio de Mateo y que recordábamos antes: «Decid: "Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras dormíamos…"». Una relación que es natural e instintiva, dado el lugar de procedencia de la lápida: Nazareth… Se nos ocurre además pensar en esa otra información del evangelista: «y así se divulgó esta noticia *(la del robo del cadáver)* entre los judíos hasta el día de hoy».

En *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* abordamos el problema de la posibilidad de un informe al emperador Tiberio, sobre los hechos referentes a Jesús, emitido por el procurador que, en nombre de Roma, había pronunciado la condena a muerte. Si existió aquel informe (y vimos como la hipótesis es más aceptable de lo que creen -a menudo sin haber entendido bien las fuentes antiguas a las que se refieren- muchos especialistas modernos), no podía dejar de contener referencias a la «divulgación», a la versión oficial de las autoridades judías sobre la desaparición del cadáver. De ahí la posible y estricta respuesta del «César» romano, que amenazaba directamente con la pena de muerte para una conducta, la *actio sepulchri violati*, que hasta entonces en el derecho imperial, ni siquiera estaba contemplada en la ley penal, pues era una simple «acción privada», punible como mucho con una sanción pecuniaria.

Lo cierto es que esta repentina severidad, en palabras de un especialista, «ha hecho pensar que el rescripto pudo ser originado por un suceso extraordinario que hubiera inducido al gobernador a buscar la opinión y la intervención del emperador». Tal como aparece en el texto, la orden es una respuesta («Me

place…”, *aréskei moi,* en griego, el *placet mihi* latino) a una pregunta concreta sobre lo que debía hacerse en un caso determinado.

¿Estaríamos, por tanto, ante una prueba escrita en la piedra -y de una importancia extraordinaria- de las reacciones provocadas no sólo en Jerusalén sino también en Roma a causa del sepulcro que había aparecido sin el cadáver de aquel condenado por Poncio Pilato? ¿Se habría colgado no por casualidad una copia (o un resumen) del rescripto imperial en Nazareth, al ser el lugar de origen no sólo de Jesús sino también de los posibles sospechosos (discípulos o parientes) de la desaparición del cadáver?

La hipótesis parece sostenerse sobre todo por la dureza enteramente insólita de la disposición, pues para los romanos la pena de muerte estaba ligada a delitos capaces de poner en peligro la seguridad del Estado; y el caso de Jesús, como es sabido, fue para ellos esencialmente un delito de tipo «político». Por tanto, el robo de su cadáver podría encuadrarse en la continuación de una conjura desencadenada por un movimiento rebelde de carácter mesiánico.

El análisis del texto también parece confirmar la hipótesis de la relación con el «caso de Cristo». Véase, por ejemplo, la expresión «(si alguno) se ha llevado con malicia (los cadáveres) a otro lugar». También se puede traducir más literalmente como «si alguien se los ha llevado a otra parte con dolo malo». ¿Cuándo se había producido en la práctica un caso semejante? ¿Quiénes podían ser los «malvados» que podían haberse tomado la molestia de llevarse los cadáveres? Todo esto ha sido considerado por muchos investigadores como la respuesta de Roma a un caso específico y bien preciso: el robo del cuerpo del galileo ejecutado llevado a cabo por unos «malvados» que eran sus discípulos, deseosos de crear, por medio de aquel «dolo», la leyenda de la Resurrección y reavivar así el fanatismo de quienes habían visto en el joven *rabbí* al «rey de los judíos».

Observemos también esta otra expresión: «(si alguien) ha removido la piedra que cierra las tumbas». ¿Sería probablemente ésta la respuesta legal al desplazamiento de aquella piedra sobre la que el Sanedrín -según el testimonio de Mateo- había puesto su sello en la mañana del sábado? Hay que observar además lo de «tanto por respeto a los dioses como por respeto al culto de los mortales» que transfiere la disposición del ámbito legal al religioso, expresando al parecer la preocupación de Roma por la ruptura de la paz religiosa que tanto estimaban los ocupantes.

Es del todo natural que en este hallazgo -en todos los que guardan relación con la historia de Jesús, se ve en muchas ocasiones que la «ambigüedad», la posibilidad de negar y de afirmar parece ser una norma constante y misteriosa-, decíamos que es natural que las opiniones estén claramente enfrentadas. Al lado de investigadores que ven en esta piedra una confirmación real y sólida como el mármol, de la verdad evangélica, hay otros que niegan dicha posibilidad.

Estaría equivocado quien eligiera rotundamente una u otra de las dos posibilidades: un «sí» o un «no» decisivos. En efecto, no es imposible que este rescripto haya tenido su origen en lo sucedido en Jerusalén a partir de la muerte de Jesús y del anuncio de su Resurrección. Puesto que -en nuestro libro anterior- hemos expuesto la posibilidad de la existencia de un informe de Pilato a Tiberio, también sería posible que entre las consecuencias de aquel informe oficial hubiera estado el *Diátagma,* la disposición imperial.

Respecto al análisis «técnico» de la lápida, observa Emilio Gabba, un especialista que ha examinado con especial atención el caso: «Los argumentos basados en la paleografía para establecer fechas no pueden llegar a alcanzar resultados seguros, pues debemos considerar que los caracteres

epigráficos admiten una oscilación entre el 50 a. de C y el 50 d. de C. El término genérico de «César» con el que se designa al emperador, no nos proporciona un elemento decisivo, como demuestra el hecho de que este dato podría ser invocado para las dataciones más diversas».

Estamos, por tanto, en plena ambigüedad, pues toda hipótesis resulta lícita. Sin embargo, respecto al lugar de la descripción Giuseppe Ricciotti observa: «¿Proviene la inscripción de Nazareth? Tan sólo lo señala una breve anotación del desaparecido coleccionista Froehner, y esto es demasiado poco para confiar ciegamente. La inscripción habrá podido ser enviada a Europa desde Nazareth, pero el auténtico lugar de su hallazgo podría ser otro muy diferente, pues sabemos por experiencia que los beduinos de Palestina llevan de un lugar a otro las antigüedades que encuentran con sus azadas hasta hallar un comprador».

En resumen, cualquier posibilidad está abierta, y una vez más el «sí» y el «no» del Dios «que ama la penumbra» quedan a salvo. Nunca sabremos si ese pedazo de mármol conservado desde 1878 en París es o no una consecuencia de la recomendación que las autoridades oficiales judías habrían hecho, según Mateo, a los guardianes del sepulcro ofreciéndoles dinero. Volvamos ahora a ellos.

Observamos en primer lugar -lo decíamos al final del capítulo precedente- que es prácticamente cierto que estos guardias eran policías judíos que formaban parte de la guardia del templo a las órdenes de los sacerdotes, y no soldados romanos. En este caso, no sólo no parece ser acertada la tradición pictórica, que casi siempre ha representado a aquellos hombres -en la infinidad de lienzos dedicados a la Resurrección- con vestimenta de legionarios y las insignias de Roma. Habría que corregir también a algunos investigadores que han incurrido en la misma equivocación.

Analicemos los textos. Cuando los «príncipes de los sacerdotes y los fariseos», en expresión de Mateo, fueron a ver a Pilato, le dijeron: «Manda, pues, custodiar el sepulcro hasta el día tercero» (Mt 27, 64).

Esta expresión no debe ser entendida en el sentido de pedir que les fuera concedido utilizar un destacamento de legionarios o de *auxiliaria* reclutados en las filas imperiales, sino en el sentido de una autorización (obligatoria, por cierto, pues se trataba de hombres armados) para emplear a los alguaciles del templo. Esta fue la respuesta de Pilato: «Tenéis la guardia», *échete koustodían,* en el que el *échete* puede ser tanto un indicativo del verbo *écho* («Aquí tenéis los soldados, los pongo a vuestra disposición») como un imperativo del mismo verbo («Tenéis vuestra guardia, utilizadla»).

El que este último sea el auténtico significado puede demostrarlo el versículo siguiente de Mateo, el 66 del capítulo 27, que dice lo siguiente: «Ellos fueron entonces y aseguraron el sepulcro, sellando la piedra y montando la guardia». Esto indica claramente la situación de un trabajo realizado «en familia», entre judíos, en el que quien da las órdenes es el «capitán del templo» («montando la guardia») y en el que los romanos se limitan a dejar hacer, tras haber concedido el indispensable permiso. Una convicción plenamente confirmada por lo que ocurrirá «después», cuando, tras escapar del sepulcro, aquellos hombres se apresuraron «a contar a los príncipes de los sacerdotes todo lo que había sucedido».

Lo anterior sería inconcebible si aquellos «príncipes de los sacerdotes” no hubieran sido sus jefes. Inconcebible sería además la consigna que les dieron: «Decid: Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras dormíamos». Era un consejo suicida, si se hubiera tratado de soldados romanos, pues para ellos estaba prevista la condena a ser muertos a bastonazos delante de toda la tropa en formación por una falta tan grave como la de dormirse durante un servicio de guardia.

Absurdo resultaría también lo que sigue: «y si esto llegara a oídos del gobernador, nosotros le convenceremos y cuidaremos de vuestra seguridad» (Mt 28, 14). Por tanto, es absurdo defender que algo así se pudiera pensar para soldados romanos, sometidos a una muy rigurosa disciplina y obligados a dar inmediata relación de cualquiera de sus misiones: ¡una misión como aquella, fracasada estrepitosamente, por culpa suya! Sería ridículo lo de «si esto llegara a oídos del gobernador», como si no fuese derecho y deber esenciales de éste conocer los hechos de inmediato; y sería una ridícula vanidad la de los sanhedritas (simples colaboracionistas en un país despreciado y ocupado) de querer liberar, a los soldados romanos de una condena segura a muerte por haber incumplido las órdenes si realmente se hubiera tratado de un grupo de legionarios.

Todo el episodio adquiere sentido tan sólo si se refiere a los guardias judíos del templo. Así lo confirma, entre otros, Joachim Jeremías que, en su clásico *Jerusalén en tiempos de Jesús*, demuestra que en todo el Nuevo Testamento son empleados, con idénticas funciones, los hombres de esa misma policía del templo que también estuvo presente en el sepulcro.

Esa identificación (eran policías judíos y no soldados romanos) no es en absoluto una curiosidad sin interés sino que guarda relación directa con la historicidad del episodio, que muchos ponen en duda al afirmar que se trataba de soldados de Pilato. En ese caso -hemos intentado demostrarlo- se llegaría a conclusiones verdaderamente increíbles. En esta equivocación caen incluso biblistas católicos, como los redactores de *The Jerusalem Biblical Commentary*, que escriben: «Es sorprendente que Pilato autorizara de inmediato una guardia para una finalidad que sólo podía juzgar como absurda». De ahí las dudas sobre la veracidad histórica del relato de Mateo.

En realidad, el gobernador se limita a conceder un permiso: que los judíos hicieran lo que quisieran con su guardia, en tanto esto no implicara ninguna posterior complicación para los romanos. En cualquier caso, la «finalidad» no era ni mucho menos «absurda». Es más: la petición de los «príncipes de los sacerdotes y los fariseos» era del todo oportuna, pues respondía a la finalidad de evitar nuevas alteraciones del orden público. Por tanto, la petición ayudaba a Pilato en su obligación principal de evitar motivos de tensión e incidentes: «no sea que vengan sus discípulos, lo roben y digan al pueblo: "Ha resucitado de entre los muertos", y sea el último engaño peor que el primero» (Mt 27,64).

Hay que destacar que esta referencia «al pueblo» haría evocar al suspicaz e inquieto funcionario romano el fantasma amenazador de las multitudes judías, siempre dispuestas a sublevarse por las predicaciones mesiánicas. Se trata del mismo «pueblo» al que Pilato había tenido que hacer frente con tantos esfuerzos y que en aquellos días inundaba Jerusalén con unos riesgos más que probables.

Todo es completamente lógico y por entero coherente, comprendido el hecho de que el Crucificado fuera calificado por los sanhedritas como *plános*, impostor, y como *pláne,* su impostura y la de sus discípulos. Se trata de sustantivos que, en los evangelios, tan sólo son utilizados por Mateo, aunque el verbo de que se derivan aparece dos veces en Juan (7, 12 Y 7,47). Nada más. Pero también en el cuarto evangelio, al igual que en el primero, este término injurioso *(planáo* significa «desviar», «cometer impostura») es puesto en boca de las autoridades judías y de los fariseos para insultar a Jesús. El uso de este término aparece en Pablo quien utiliza en tres ocasiones *planáo* y sus derivados, y lo hace siempre para rechazar una acusación a los cristianos que proviene del judaísmo, por ejemplo, en 2 Cor 6, 8: «como impostores *(plánoz),* aunque veraces». Es preciso destacar que a lo largo de los siglos, y prácticamente hasta nuestros días, la polémica de los judíos contra los «galileos» cristianos se sirvió sobre todo de las acusaciones de impostura y acusó al *rabbí* Jesús de ser un impostor.

Por tanto, se diría que en las palabras que Mateo atribuye a los «príncipes de los sacerdotes y fariseos» se esconde una señal precisa de credibilidad: son judíos que hablan de aquel supuesto Mesías del mismo modo que los dirigentes judíos hablaban y habrían hablado de él. En definitiva, si se sabe analizar el texto, veremos aquí una nueva y oculta confirmación. Se trata de otra discreta impugnación de las tesis de quienes suponen que se trata de un episodio inventado tardíamente por razones apologéticas.

Pero todavía descubriremos más cosas, al analizar palabra por palabra. Según Mateo, en la comparecencia ante Pilato para advertirle del posible peligro («Señor, nos hemos acordado de que ese impostor dijo cuando aún vivía: «Al tercer día resucitaré») aparecen los príncipes de los sacerdotes, pero acompañados de los fariseos. ¡Los fariseos! Son los adversarios con mayor presencia en la vida pública de Jesús y que, sin embargo, desaparecen por completo en los episodios de la pasión, muerte y resurrección.

La única mención referente a ellos la encontramos al comienzo del Misterio Pascual, pero únicamente en Juan: «Judas, pues, llega allí con la cohorte y los guardias enviados por los pontífices y los fariseos, con linternas, antorchas y armas» (18,3).

Jean-Pierre Lémonon, el especialista en Pilato, profesor en el Instituto Católico de Lyon, resalta la singularidad de la súbita reaparición de los fariseos en Mateo y señala que «esto es así porque ellos son los principales adversarios en el ambiente del pueblo al que están destinados los evangelios». Por tanto, es otra confirmación de la tradición que hace de Mateo «el evangelista que se dirige a los judíos». Pero Lémonon termina concluyendo que «la mención de los fariseos está aquí totalmente fuera de lugar», insertada no se sabe por quién.

Resulta mucho más sorprendente esta sospecha de manipulación si tenemos en cuenta que el propio Lémonon señala que otro exégeta, M. E. Boismard, «ha relacionado esta escena con Mateo 12, 39 Y ss.» Se trata del episodio de la «señal de Jonás» del que hablamos al inicio del capítulo anterior y que comienza con estas palabras «Se dirigieron entonces a él algunos escribas y fariseos y le dijeron: "Maestro, queremos verte hacer una señal". Es sabido que Jesús les replica con el anuncio de la resurrección: «Del mismo modo que Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre del cetáceo, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón de la tierra» (Mt 12,40). Es realmente curioso que el padre Lémonon sólo extraiga de esta referencia unas complejas consideraciones sobre los posibles «sistemas de redacción» de los evangelistas y observaciones como que «esto carece de homogeneidad».

A nosotros nos parece todo lo contrario. La repentina puesta en escena por Mateo de los fariseos durante la mañana del sábado en la delegación que se acerca a Pilato para pedirle permiso para utilizar los guardias, nos parece otra señal de historicidad, impresionante en su acostumbrada discreción, en la habitual penumbra.

En efecto, sabemos que la mayoría de los «príncipes de los sacerdotes”, los miembros del Sanedrín pertenecían al partido de los saduceos, quienes -por citar al propio Mateo- «dicen que no hay resurrección» (22, 23). Lo confirman además los Hechos de los Apóstoles, cuando narran que Pablo se dirige a los saduceos y a los fariseos en el Sanedrín proclamándose él mismo fariseo y afirmando «la resurrección de los muertos». Refieren los Hechos: «Al decir esto se produjo una discusión entre fariseos y saduceos, y se dividió la asamblea. Pues los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel ni espíritu; mientras que los fariseos profesan una y otra cosa» (Hch 23, 6-8).

Así pues, tras haber verificado la muerte de Jesús, *oí archiereís*, los jefes supremos del Sanedrín (los Caifás, los Anás y sus familias), convencidos de que todo había terminado para siempre y siendo además como eran perfectos y escépticos saduceos, tendrían que haberse olvidado de que les había llegado el rumor de lo que parecía una jactancia absurda del Galileo. En cualquier caso, no se preocuparon del tema. ¿Qué historia de resurrección era ésta, si la resurrección no existe para nadie? No lo veían así los fariseos, hipersensibles a lo que para ellos era una verdad de fe y que además era el aspecto más llamativo que les separaba de los saduceos. Es significativo el comienzo de su discurso: «Señor, *nos hemos acordado* de que aquel impostor dijo…».

Debió de haber debates o, al menos, reuniones informales entre las autoridades judías o entre algunos de sus miembros, en las horas siguientes a la muerte de Jesús. Debió de hablarse de la doctrina del «fanático» ajusticiado y los fariseos tendrían que refrescar la memoria de los escépticos (y en consecuencia, despreocupados por el tema) saduceos sobre este aspecto de su predicación. ¡Aquel individuo prometía a sus discípulos y nos amenazaba a nosotros nada menos que con su resurrección! No se dará esta posibilidad en un «impostor» semejante, pero podría ser tomada en serio por el pueblo (no se olvide que los fariseos tenían influencia sobre el pueblo y que la muchedumbre tenía tendencia a hacer oídos a esa clase de rumores), y por tanto era preferible tomar precauciones y mandar custodiar el sepulcro para evitar la aparición de historias peligrosas.

De estas consideraciones se puede deducir que es reveladora la aparición repentina de los fariseos, junto a los príncipes de los sacerdotes, en el penúltimo capítulo de Mateo. Resulta todavía más desconcertante que el propio Lémonon, para justificar posteriormente su sospecha sobre la veracidad de la presencia de los guardias junto al sepulcro («Desde hace tiempo los comentaristas han señalado un conjunto de dificultades que han hecho surgir dudas sobre la base histórica de estos textos. Las dificultades invocadas son bastante reales y estos versículos son de redacción bastante tardía…), que el profesor, además de sacerdote, Lémonon, señale lo «desencaminado» que está el redactor evangélico.

En efecto, escribe el especialista francés, cuando Mateo narra la llegada de la delegación de Pilato, introduce junto a los príncipes de los sacerdotes a los fariseos, pero a éstos no se les nombra, cuando los guardias vuelven, desconcertados, a relatar los hechos: «Algunos de la guardia fueron a la ciudad y contaron a los príncipes de los sacerdotes todo lo que había sucedido…» (Mt 28, 11).

Confesamos que -una vez más- se nos está exigiendo admitir «dificultades» que nosotros no vemos por ningún lado. El respeto a la precisión (y la verdad histórica) de Mateo justifica la referencia a los fariseos en la embajada al gobernador. De esta manera los fariseos habrían agotado su función. ¿Por qué habría que hablar de ellos en la referencia al informe hecho por los guardias que dependían exclusivamente del restringido grupo dirigente -en consecuencia, todos eran saduceos- de la casta sacerdotal? Pensándolo bien, la supuesta dificultad de Lémonon queda descartada, pues la dificultad sería tal si se hablara de los fariseos -que no podían estar allí, pues no desempeñaban ninguna función de gobierno- como de las personas a quienes los guardias del templo habían ido a dar su informe.

A propósito de otras supuestas «inverosimilitudes históricas» que la investigación objetiva podría demostrar que no son tales: son muchos los especialistas que consideran inverosímil este episodio de Mateo porque en día de sábado y, en consecuencia, de reposo absoluto, los sanhedritas -como los demás judíos- no se habrían plegado a las idas y venidas de la audiencia ante Pilato y de la colocación de los sellos sobre la piedra sepulcral.

Unos sellos -ante todo- sobre los que Giuseppe Ricciotti hace unas interesantes consideraciones: «Nadie habría podido superar en perspicacia a aquellos judíos ilustres, pues quisieron tomar precauciones ante una posibilidad en la que otros difícilmente habrían pensado. Previeron que los soldados, pese a estar de guardia junto al sepulcro, podrían dejarse corromper por el dinero de los discípulos de Jesús y permitirles el acceso al sepulcro. No se sabía lo que podía pasar, pues dos de sus colegas del Sanedrín, José y Nicodemo, habían llegado en su audacia a ocuparse de la sepultura del Crucificado y ambos podían imitar al propio Sanedrín, comprando a golpe de siclos a los soldados de la guardia, del mismo modo que el Sanedrín había comprado a Judas. Por este motivo pusieron sus sellos sobre la piedra circular que rodaba delante del acceso al sepulcro, asegurándolos sobre la propia piedra».

Pero esta verosimilitud en las motivaciones, señalada por Ricciotti, podría compararse con lo inverosímil del hecho en cuestión: era sábado, y además un sábado muy solemne, y el descanso estaba protegido bajo amenaza de la pena de muerte. Es cierto. Pero tampoco habría que olvidar que los doctores de la ley habían reglamentado ese descanso, al establecer con precisión las excepciones y prohibiciones. En lo referente al camino, sabemos que -en día de sábado- un judío podía recorrer una distancia fijada en dos mil codos. En efecto, sabemos por el Antiguo Testamento (Ex 40. 5 y 43, 14) que el *ammah*, el codo judío, medía 0,518 metros. Así pues, dos mil codos equivalían a algo más de un kilómetro. Examinando un mapa de la antigua Jerusalén, podemos ver que había menos distancia de la señalada para ir del templo (en el que los príncipes de los sacerdotes estaban, sin duda, en aquel día de fiesta) a la residencia de Pilato que estaba exactamente en el extremo noroeste del propio templo, en la fortaleza Antonia. Respecto al destacamento de guardias -judíos ellos también, como antes hemos visto, y obligados al descanso-, el recorrido desde su acuartelamiento (situado también en el templo) al sepulcro prestado por José de Arimatea no superaba los 500 metros. Sin embargo, ellos no tenían el problema del retorno que tendrían que efectuar, una vez pasado el sábado.

Respecto a los sacerdotes que les acompañaban («ellos fueron entonces…”, Mt 27, 66) hay que pensar que serían otros distintos de los que antes habían ido a visitar a Pilato y que ya habían «consumido» una parte del camino autorizado. Para los que se trasladaron hasta el sepulcro, el recorrido de ida y vuelta al templo estaba en el límite de los dos mil codos (sin contar que muy bien habrían podido acercarse al sepulcro durante el sábado y esperar para el regreso a la caída de la tarde, cuando, con el final del sábado, acababan las prohibiciones). Se respetaba, por tanto, la Ley. Ese agobiante formalismo, contra el que tanto había combatido Jesús, quedaba a salvo.

La Torah y sus interpretaciones rabínicas nada tenían que decir sobre la vigilancia de los guardias, pues aquello no se consideraba trabajo; o si lo era, se aceptaba, equiparándolo al de los pastores a los que se les permitía, incluso en sábado, vigilar sus rebaños al aire libre.

Se descarta de este modo otra de las más insistentes y reiterativas objeciones a la historicidad de los episodios de los guardias en el sepulcro. Pero estos versículos nos facilitarán también materia de análisis y de reflexión en el próximo capítulo.

XVI. EL SEPULCRO OLVIDADO

Retomamos la exposición sobre los cinco versículos del penúltimo capítulo de Mateo (27, 62-66) Y algunos del último (Mt 28, 11-15), en los que el evangelista refiere los dos episodios (relacionados entre sí) que sólo en él aparecen, y que en cambio, están ausentes en los otros dos sinópticos y en Juan: «los príncipes de los sacerdotes y los fariseos» que piden autorización a Pilato para custodiar el sepulcro del crucificado; y el regreso de los guardias desconcertados y el dinero con que se les soborna para que apoyen la versión de los hechos sugerida por el Sanedrín.

Volvemos a tomar la exposición para señalar -aunque sea por enésima vez, pero el tema merece en este caso especial atención- un fenómeno sorprendente.

Se trata de la adaptación (acelerada y casi absoluta) de muchos biblistas, incluso católicos, con frecuencia sacerdotes y religiosos, a los prejuicios y conclusiones de una dudosa «cientificidad» de la que hasta tiempos recientes era considerada en la Iglesia como la crítica destructiva y, por tanto, inaceptable de los «incrédulos».

En efecto, en las obras precedidas de los habituales *imprimatur* (cuando todavía se requerían) y escrita por prestigiosos profesores de ateneos e institutos pontificios o, en general, católicos, es difícil (a partir de los años sesenta del siglo XX) encontrar alguno que no respete -de un modo que en algunos parece ser conformismo - el dogma llamado «histórico-crítico». Este dogma (como tantas veces hemos intentado demostrar) tiene grandes méritos pero a menudo un defecto: ser demasiado poco «histórico» y demasiado poco «crítico”. En el tema que nos interesa, este dogma dice así: los versículos sobre los guardias en el sepulcro aparecen como una inserción tardía, efectuada por razones apologéticas, de dudosa o totalmente inexistente historicidad, como demuestran las incongruencias e inverosimilitudes del texto.

Casi nadie parece poner en discusión semejantes principios, transmitidos de un especialista a otro. El temor a quedarse aislado del grupo mayoritario del momento, el pánico a la soledad o el «que dirán los otros colegas» son fantasmas que amenazan hoya los círculos académicos, incluidos los exegéticos. En el capítulo anterior hemos visto a especialistas como el padre Lémonon encontrar en estos versículos de Mateo dificultades lógicas e históricas que -como creemos haber demostrado (y volveremos sobre la cuestión más adelante)- en realidad no parecen existir.

Por poner algún ejemplo entresacado de los estudios de los biblistas católicos más prestigiosos, tenemos el de Béda Rigaux que en su *Dios lo ha resucitado*, aparecido a principios de los años setenta y considerado (por otra parte, no por error) un clásico, denuncia «muchas razones que inclinan a los exégetas a considerar el añadido del episodio de los guardias en el sepulcro como la continuación de una leyenda que se contaba en los círculos eclesiales en la época de la composición del texto de Mateo».

Está además Claude Tassin, otro religioso, profesor de Sagrada Escritura en el *Institut Catholique*, que afirma, en un comentario suyo muy reciente: «Esta es sin duda una tradición oral que el redactor de Mateo habría reelaborado y que ciertamente no destaca por su sutilidad”.

Está también Rinaldo Fabris, profesor de Nuevo Testamento y autor de las más citadas (y valoradas)

summae contemporáneas sobre Jesús: «Estos detalles del evangelio de Mateo, bastante precarios desde el punto de vista histórico, por las incongruencias internas y las contradicciones con los otros evangelios, pueden representar tan sólo el intento apologético del siglo primero de contrarrestar la interpretación judía de la tradición sobre el sepulcro vacío».

Es el propio Fabris quien, más adelante, y sobre este mismo tema, resalta con seguridad, «el intento apologético de esta tradición» y las «incongruencias desde el punto de vista histórico», cuando no «la artificiosidad del pasaje». Acaba concluyendo: «Sin embargo, no se puede pensar que el fragmento apologético de Mateo sea una pura invención, pues podía ser fácilmente desmentido en los círculos judíos». Es un argumento que no es secundario, pero nos parece que ha sido poco valorado.

Pero siguiendo con las «desmitificaciones» o dudas de católicos sobre la historicidad evangélica, tenemos al todavía más prestigioso -y sin embargo, valioso por su información y precisiones- Pierre Benoit, dominico, sucesor del padre Lagrange en la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Según Benoit, los relatos de Mateo sobre los guardias «se prestan a objeciones», por algunas razones que luego cita y sobre las cuales será conveniente detenerse, para continuar (y completar) lo que hemos señalado anteriormente.

Primera razón: «No es muy creíble que los judíos esperen al día siguiente de la sepultura para poner una guardia; pues si los discípulos querían robar el cadáver, la primera noche era la más adecuada. ¿Por qué habrían de esperar dos o tres días para robarlo, si ésta era su intención?».

En realidad, la respuesta a la objeción aparece en el propio evangelio: «*Señor, nos hemos acordado de que ese impostor dijo cuando aún vivía*: "Al tercer día resucitaré"» (Mt 27, 63). Como antes dijimos, los protagonistas del proceso, de la pasión y muerte, son las principales personalidades del Sanedrín, los saduceos, hasta el punto de que nunca se menciona a los fariseos que tan sólo aparecen, y no por casualidad, en el relato de la embajada a Pilato. Por tanto, es comprensible que, en las pocas horas transcurridas entre la muerte del Crucificado y la noche del viernes al sábado, aquellos saduceos, que negaban la posibilidad misma de la resurrección, no pensaran en tomar medidas destinadas a prevenir una «puesta en escena» organizada por los discípulos. Tal como hemos señalado, debieron de ser los fariseos, en las sucesivas reuniones tras el entierro de Jesús, los que les advirtieran del peligro y les pidieran que se tomaran precauciones.

Por lo demás, es bastante probable que Anás, Caifás y los demás miembros secularizados de la casta saducea, apartados como estaban del pueblo y encerrados en sus prerrogativas, ni siquiera estuvieran al corriente de los discursos de aquel predicador sobre «señales de Jonás» y de las presunciones (un tanto crípticas y sólo comprensibles para los iniciados) sobre su resurrección. Los encuentros y enfrentamientos con Jesús durante la vida pública, sus discusiones doctrinales se refieren a interlocutores fariseos (y «escribas», relacionados, en su mayoría, con el círculo religioso de los fariseos) y quizás tan sólo en una ocasión fueran con los saduceos (cfr. Mt 22, 25-33).

Tuvo que haber una intervención de personas informadas, de gente que conocía bien los discursos del *rabbí* galileo para que se decidieran a enviar una embajada al gobernador. Por tanto, está plenamente justificado aquel «Señor, nos hemos acordado…». Y no se comprende la razón por la que, según Benoit, amplio conocedor de aquella época y sus sucesos, ve aquí «una seria dificultad» y escribe que «no es muy creíble…». Por el contrario, es perfectamente creíble.

La petición a Pilato de los «príncipes de los sacerdotes y los fariseos” nos parece del todo creíble

también en un aspecto en que el gran investigador dominico francés ve otra inverosimilitud: ¿Por qué -se pregunta- no se puso la guardia desde la primera noche, la más adecuada para el robo, la más conveniente para los astutos discípulos?

En primer lugar, si la entrada al sepulcro de José de Arimatea permaneció sin guardia en la noche del viernes al sábado, debió de ser por aquel «olvido» al que antes nos referimos. Es previsible que después de las reuniones entre los miembros del Sanedrín, desde las primeras horas de la mañana de aquel sábado, alguien fuera a controlar si todo estaba en orden. Como la piedra estaba todavía en su lugar y todo permanecía tranquilo, se envió la delegación al gobernador y nadie pensó que se había corrido un riesgo, pues todo había transcurrido sin novedad y aún había tiempo de poner remedio.

En cualquier caso, no se puede decir que ese riesgo, según afirma Benoit, fuera más probable la primera noche. Los guardias se trasladaron para vigilar el lugar en la segunda noche y quizás esto fuera lo correcto desde el punto de vista de las autoridades judías. En efecto, Jesús había dicho que resucitaría «al tercer día». Ya hemos visto que ese «tercer día» no es tampoco algo casual porque, de acuerdo con las creencias semíticas, era entonces cuando se iniciaba la «verdadera» muerte. Si se pretendía hacer creer en una resurrección, hacía falta evidentemente que el sujeto estuviera *verdaderamente* muerto, pues un robo prematuro del cadáver, durante la primera noche, habría echado a perder todo el plan. Quien hubiera vuelto a andar por su propio pie después de un período tan breve, lo habría hecho porque en realidad no habría entrado del todo en la muerte.

«¿Habrían esperado los discípulos dos o tres días para robarlo, si tenían intención de hacerlo?», se pregunta el padre Benoit, presuponiendo sin duda un «no». Sin embargo, la respuesta se transforma en un «sí», pues es evidente que en la primera noche no hubo guardias en el sepulcro por una equivocación o un olvido. Pero es bastante probable que -aunque se hubieran acordado enseguida de la profecía del Crucificado- la guardia no habría sido considerada como algo urgente en aquellas horas. Unas horas en las que (según las creencias de entonces) el inquilino del sepulcro estaba suspendido en una especie de limbo entre la vida y la muerte, y proclamarlo como resucitado no habría convencido a nadie, pues nadie habría pensado en que un milagro así fuera capaz de despertar una fe mesiánica. ¡Y menos todavía en el caso de un desgraciado que había acabado su existencia de un modo tan ignominioso!

Entre las otras «razones de inverosimilitud», Benoit añade enseguida la circunstancia de que era sábado, y se pregunta: «¿Podían aquellos piadosos personajes ir a ver a Pilato en un día de descanso?». Una objeción habitual, como ya sabemos y que siempre se plantea, pero aquí lo sorprendente es que la plantee un biblista tan prestigioso. Es realmente desconcertante que este biblista parezca ignorar la regulación del recorrido en sábado, los dos mil codos a que nos hemos referido.

No se comprende tampoco dónde está la dificultad (planteada por muchos) de la supuesta prohibición de hablar con los «paganos» durante el sábado. Esa prohibición no existía. Bastaba con hablar con Pilato sin entrar en su residencia, quedándose en el atrio, para no «contaminarse». ¡Los sanhedritas, estrechamente relacionados con el ocupante romano, bien sabían lo que hacer en aquellos casos!

Otra objeción desconcertante del que también fue director de la admirable y prestigiosa Escuela Bíblica de Jerusalén, es la siguiente: «Todavía hay más: Marcos, Lucas y Juan no dicen nada sobre esta guardia en el sepulcro». Pero, ¿es posible que no se tenga en cuenta que el evangelio de Mateo es «para los judíos», y que esta noticia del sepulcro custodiado (que es referida expresamente, pues «se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy», Mt 28, 15) tiene su significado en este texto y que tendría poco o

ninguno en los otros textos, dirigidos a distintos destinatarios?

¿Es posible que biblistas de esta categoría (quede claro que todos estamos en deuda con ellos), por una parte nos recuerden que los evangelios son relatos breves resumidos, en los que cada autor ha seleccionado lo más interesante desde su perspectiva, su teología o sus destinatarios; y por otra parte pongan entre las razones de inverosimilitud el que Mateo presente un detalle del todo coherente con su estrategia pastoral y que falta, de modo muy comprensible, en los otros evangelistas?

¿Es que se pretenden olvidar las últimas palabras del último evangelio, esas palabras finales que significativamente dicen así: «Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús, que si se escribieran una por una, pienso que en el mundo no cabrían los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21, 25)?

En definitiva, para Benoit -es casi un dogma «científico»- nos encontramos frente a «una tradición tardía, de carácter apologético». Al referirse a este episodio, el exégeta contemporáneo Raymond E. Brown -un católico bastante *liberal*- pregunta, un tanto impaciente, a sus colegas: «En resumen, ¿por qué razón la apologética y la historicidad tendrían que ser siempre incompatibles entre sí? ¡Después de todo, un argumento basado en algo que sucede *verdaderamente* podría ser legítimamente recordado por los evangelistas para rebatir a los judíos opuestos al cristianismo!

Hay que decir, sin embargo, que tampoco Brown (otro fraile dominico) quiere aparecer como ingenuo a los ojos de sus colegas biblistas ¡Tan sólo nosotros, simples creyentes, somos tan incautos para tomarnos los evangelios al pie de la letra, haciéndonos la ilusión de que lo que narran se corresponde con lo que realmente pasó!

Pero al final también el padre Brown pone en duda la historicidad del episodio. Este no tendría su origen en una finalidad apologética sino que habría sido elaborado por la comunidad primitiva «para mostrar cómo el poder de Dios triunfaría frente a toda oposición humana, por muy poderosa que fuera». Cabe preguntarse entonces por qué aquella desenvuelta comunidad de creyentes que elaboraba episodios a su gusto, habría inventado uno ambientado en la oscuridad de la noche, teniendo por protagonistas a unos desconocidos y humillados esbirros y habría, en cambio, resistido a la tentación de encajarnos alguna que otra aparición del Resucitado a Pilato, a Anás, a Caifás o la multitud reunida en el templo con ocasión de la Pascua. ¿No se hubiera mostrado así realmente «el poder de Dios frente a toda oposición humana»?

Pero sigamos abordando esta supuesta «apologética» que habría llevado a inventar -o a manipular extensamente- el episodio recogido por Mateo. Detrás de esto estaría la necesidad de demostrar que el sepulcro estaba realmente vacío, que la piedra había sido removida y Jesús había salido de allí realmente. En realidad, este «frenesí demostrativo” a cargo de los evangelistas no lo es tanto, pese a lo que digan muchos, y lo prueba precisamente el silencio de Marcos, Lucas y Juan (y también de Pablo, de los Hechos de los Apóstoles y de los autores de las Cartas) sobre la guardia en el sepulcro.

Como observa un conocido exégeta, John A. T. Robinson: «si el episodio del sepulcro custodiado (y en general, del descubrimiento del sepulcro vacío) hubiese sido inventado para convencer a quienes dudaban o para oponerse a las objeciones de los adversarios, la Iglesia primitiva debería haberle dado, sin duda, un uso mejor. No se desarrollan (ni tan siquiera se recogen) leyendas apologéticas para desechar después su contenido».

En efecto, y por repetirlo por enésima vez: el «evangelio para los judíos», el de Mateo, al recordar

la presencia de los guardias del Sanedrín, no hace sino replicar a una «noticia» concreta *(lógos*, en el texto griego) puesta en circulación entre los judíos. En definitiva, parece hablar porque se ve obligado a ello. Pero esto no es «ensañamiento apologético», y así lo demuestra el hecho de que el episodio, pese a su relevancia, no es citado en ningún otro testimonio neotestamentario sobre Jesús, pues evidentemente no existía la necesidad de responder a una calumnia. Lo de Mateo es, por tanto, «legítima defensa», y no un deseo de demostraciones a cualquier precio, inventándose una vigilancia «enemiga» que diese garantía de la verdad de la resurrección.

Pero nuestra exposición tendría que extenderse al sorprendente silencio de toda la predicación primitiva (a excepción del primer evangelio) no sólo sobre los guardias del Sanedrín junto al sepulcro sino, en general, sobre el descubrimiento del sepulcro vacío. Hicimos una breve referencia al problema en un capítulo anterior: «El anuncio primitivo del cristianismo, tal como aparece en el Nuevo Testamento, casi parece olvidarse del sepulcro. El hecho de que haya quedado vacío no pertenece al *credo*, y la totalidad de la primera predicación insiste, como prueba de la resurrección, tan sólo en las apariciones».

Son las apariciones las que, sin duda, deben de haber desplazado cualquier necesidad de reiterar un hecho presentado como evidente y sobre el que no valía la pena de insistir: si Jesús se apareció vivo, en carne y hueso (son los términos que él mismo utiliza: «Ved mis manos y pies; un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo», Lc 24, 39), si ha sido visto de nuevo con los suyos, que ahora dan testimonio, comiendo y bebiendo, durante cuarenta días antes de sustraerse de nuevo a todas las miradas, está claro entonces que no se ha quedado en el sepulcro, que aquel lugar ha quedado vacío, también por las huellas materiales que ya conocemos y que llevan a Juan a creer, tras haberlas visto.

La verdad del *shock* provocado por un cadáver vuelto otra vez al mundo de los vivos, un *shock* que ha desplazado, que ha eliminado cualquier necesidad de detenerse sobre el hecho de la losa sepulcral removida, es una verdad confirmada además por la predicación posterior a la Pascua que ni una sola vez en el Nuevo Testamento -a excepción, por supuesto, de los evangelios- hace referencia al sepulcro.

El resumen del anuncio de la resurrección en los primeros tiempos se nos ha conservado en el discurso de Pedro, la tarde de Pentecostés, a los «judíos y habitantes todos de Jerusalén», en el segundo capítulo de los Hechos de los Apóstoles: «…escuchad estas palabras: a Jesús Nazareno (…) conforme al consejo y presciencia divina, después de entregarle le suspendisteis en la cruz, por manos de los impíos; pero Dios lo ha resucitado, librándole de los dolores de la muerte. Dios resucitó a este Jesús, de lo cual todos nosotros *somos* testigos” (Hch 2,22-24,32).

Puede apreciarse que se habla de la crucifixión, de la muerte y la resurrección, pero no aparece, en el discurso de Pedro, el intervalo de la breve y provisional estancia en el sepulcro prestado por José de Arimatea. Es tan sólo un recuerdo triste, desplazado por la alegría de la Pascua. No hay en absoluto -salvo el desmentido posterior de quienes ven en los relatos de la resurrección como algo inspirado ante todo por inquietudes apologéticas- la necesidad de esforzarse en demostraciones, del todo inútiles para quienes se presentan como «testigos» de la vuelta a la vida del Crucificado.

Nadie dice: «Id a ver, muy cerca de las murallas de esta ciudad, si es verdad que está vacío el sepulcro en que se encontraba». ¿Quién tiene necesidad de este testimonio mudo, cuando están allí ellos con su elocuencia? ¿Qué necesidad hay de eso si están ellos que han convivido durante decenas de días con el que salió de aquel sepulcro?

Pero tampoco la referencia al sepulcro vacío aparece en el otro resumen de la predicación de la primera comunidad, el de Pablo, tal y como se nos ha conservado en los Hechos de los Apóstoles.

Un día de sábado, en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, tiene lugar el discurso que se inicia con «Israelitas y los que teméis a Dios, escuchad», y prosigue después con expresiones que apenas se apartan de las de Pedro: «Pues los habitantes de Jerusalén y sus jefes han cumplido, desconociendo a éste, las palabras de los Profetas que se leen todos los sábados; y sin hallar ninguna causa de muerte, pidieron a Pilato que lo hiciera morir. Y después de cumplir todo lo que acerca de él estaba escrito, bajándolo del leño, lo sepultaron. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos. Él se apareció durante muchos días a los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, y que ahora son testigos suyos ante el pueblo» (Hch 13,27-31).

Tampoco aparece ninguna referencia al sepulcro abierto y vacío en aquel extraordinario «resumen» de la Primera Carta a los Corintios y que tantas veces hemos citado (y no por equivocación, teniendo en cuenta su indiscutible importancia) y que no sólo es el *kérygma* de Pablo sino el de la totalidad de la Iglesia, como él mismo se ve obligado a precisar: «Porque os he transmitido, en primer lugar, lo que a mi vez he recibido».

Por decirlo una vez más con palabras del biblista Robinson: «Si los discípulos hubieran pretendido dar credibilidad a sus visiones con los relatos, inventando la historia de un sepulcro que se encontró vacío, lo habrían hecho de una manera muy distinta». Es decir, habrían insertado aquella historia en su predicación, lo que, sin embargo, no hicieron. Antes bien, la alegría y la certeza de la experiencia concreta y real con el Maestro antes muerto y ahora vivo de nuevo entre ellos, no les llevan a sobrevalorar sino, por el contrario, a arrinconar el sepulcro y su significado.

En efecto, hay que esperar a la redacción -seguramente la última en el orden temporal- del evangelio de Juan para tener detalles sobre lo que había quedado dentro del sepulcro y que estaba en condiciones de llevar a la fe en la intervención de Dios. Si los otros evangelistas no se detienen en esto, si tampoco lo hacen los otros textos del Nuevo Testamento, si la predicación primitiva no lo desarrolla, si no hay ninguna referencia, es porque no se experimentaba la necesidad de aquella «prueba» cuando la prueba por excelencia había sido la estancia del Resucitado entre los suyos durante cuarenta días.

Tras estas consideraciones, habrá que examinar con cautela, cuando no con escepticismo, las certezas (presentadas como «científicas”) sobre las que la crítica construye sus proposiciones y que, en este caso concreto, se refieren a que los relatos en torno al sepulcro habrían sido inventados por inquietudes apologéticas.

La necesidad de «demostrar», que no es prioritaria en los evangelios canónicos, sí lo es, en cambio, en los apócrifos. De éstos reproduciremos (y comentaremos) algunos fragmentos. En los relatos de la resurrección como 'en todo el texto, la confrontación entre los textos canónicos, los entrados en el *kanón*, la relación oficial de libros.de la Iglesia, y los textos «secretos» (éste es el significado de «apócrifos») muestra la diferencia entre narrar e inventar, entre describir y fantasear. El sabor a crónica, que se advierte en los versículos de los cuatro evangelios reconocidos como auténticos por la Iglesia, también puede ser destacado en esta confrontación.

Tomemos el episodio que nos ocupa, el de los guardias en el sepulcro y veamos lo que dice el llamado «evangelio de Pedro» que es particularmente significativo, pues -escrito casi con toda seguridad antes del año 100- es «el relato no canónico más antiguo de la Pasión”, en palabras de Luigi Moraldi, uno

de los principales especialistas en los apócrifos.

Leamos, por tanto: «Los escribas, los fariseos y los ancianos, tras haberse reunido y escuchado los murmullos y las lamentaciones del pueblo que decía golpeándose el pecho: "A su muerte han sucedido señales tan grandes, ¡ved si era justo!", tuvieron miedo y fueron a ver a Pilato y le suplicaban diciendo: "Danos soldados para vigilar su sepulcro durante tres días. Que si vienen a robarlo sus discípulos, no crea el pueblo que ha resucitado de entre los muertos y nos haga daño". Pilato les dio al centurión Petronio con soldados para vigilar el sepulcro, y con ellos y el centurión se fueron los ancianos, escribas y todos los que estaban allí; los soldados rodaron una gran piedra, la colocaron a la entrada e imprimieron siete sellos; después alzaron allí una tienda y montaron la guardia».

Un breve comentario a este primer pasaje. Aunque es bastante antiguo, el «evangelio de Pedro» demuestra enseguida que es posterior al año 70, cuando el antiguo Israel había sido desplazado de la historia, y debió de haber sido compuesto probablemente en Siria, y no en los lugares en que vivió Jesús. En efecto, cae en los errores, en los anacronismos, en la ignorancia de los usos y costumbres judíos, en los artificios evitados por los textos canónicos.

Entre otras cosas, este apócrifo, en la parte que ha llegado hasta nosotros (descubierta en 1887 en el sepulcro de un monje en el Alto Egipto, aunque antes sólo eran conocidos fragmentos aislados) comienza su narración con el lavatorio de manos de Pilato. En los relatos que siguen muestra una serie de incongruencias clamorosas, como el confiar a los judíos la ejecución de la sentencia (toda condena a muerte, como es sabido, estaba reservada exclusivamente a los romanos); el ignorar las técnicas de crucifixión (el suplicio de Jesús descrito por los canónicos fue «legal», ejecutado de acuerdo con normas codificadas que conocemos por las fuentes antiguas, y no fue un linchamiento anárquico); el hacer lavar por José de Arimatea el cuerpo de' difunto, algo -como vimos en su momento- contrario tanto a las leyes romanas como a las judías sobre los ejecutados.

Volviendo al fragmento del apócrifo que acabamos de citar: la ignorancia de la compleja situación sociopolítica de la provincia imperial de Judea lleva a este «evangelista», que se hace pasar por Pedro, a ignorar la existencia y el papel de los guardias judíos y, en consecuencia, a atribuir la vigilancia del sepulcro a los romanos. Llega hasta el punto de inventar una graduación y un nombre: el «centurión Petronio", cuyo apelativo, según algún especialista, vendría simplemente del hecho de aquel oficial estaba «encargado de vigilar la piedra».

Hay que destacar también la presentación caricaturesca de los sanhedritas, ridículos en su miedo, y el hacerles que acompañen en cortejo, hasta el sepulcro, a los soldados de «Petronio».

La necesidad de exagerar, de alzar la mano (lo que nunca sucede en la sobriedad, habría que decir en la impasibilidad de los textos canónicos) lleva incluso a referirse a «siete sellos» que habrían sido colocados sobre la piedra. A propósito de ésta, cabe señalar otra incongruencia: «rodaron una gran piedra y la pusieron a la entrada del sepulcro…". Este mismo «evangelio de Pedro» había narrado anteriormente (acumulando otros errores) las operaciones de sepultura efectuadas por José de Arimatea y había relatado que éste se había marchado dejando abierta la gruta. Así pues, a los soldados les tocaba ocuparse de la tarea. Es otro indicio de la ignorancia de las costumbres de los judíos, para quienes un sepulcro no podía quedar ni siquiera provisionalmente sin una cobertura que lo separase del mundo de los vivos, para evitar la impureza legal.

Pero antes de seguir (y lo haremos en el siguiente capítulo) con este «evangelio de Pedro», haremos

un pequeño inciso sobre un tema discutido algunas veces por los especialistas. Escribe Mateo: *sfraghísantes ton líthon* «sellando la piedra», antes de «montar la guardia» (27, 66). ¿Cómo era posible desde el punto de vista material asegurar con sellos la gran piedra deslizante que cubría la entrada del sepulcro? Hay una especie de precedente en el Antiguo Testamento, cuando Daniel es encerrado en el foso de los leones: «Se trajo una piedra que fue colocada a la entrada del foso, y el rey la selló con su anillo y el anillo de sus dignatarios, para que no se pudiese cambiar la suerte de Daniel» (Dn 6, 18).

La técnica usada en estos casos parece consistir en una cuerda que se hacía pasar delante de la piedra que no se quería fuese removida sin dejar señales de rotura. Los dos extremos de la cuerda se fijaban a las paredes laterales (en el caso de Jesús a la roca donde había sido excavado el sepulcro) y se pegaba con cera fundida o algún otro compuesto líquido, sobre el que, antes de la solidificación, se imprimía el sello. Por los testimonios arqueológicos conocemos la *sfraghís*, el sello del tempo de Jerusalén, que tenía imágenes de hojas de palma y de olivo o del cuerno litúrgico, el *shoftr.* Fue este símbolo el que se rompió cuando la piedra, con su cuerda y sus sellos, fue removida en la mañana de Pascua.

XVII. CONFRONTANDO CON LOS APÓCRIFOS

Volvemos a tomar el hilo de la exposición referente a la veracidad de la existencia de guardias armados junto al sepulcro del Crucificado. Decíamos que no parecen tener razón quienes sostienen que la petición de una guardia en el sepulcro pertenecería, más que a historia, a las inquietudes apologéticas de los evangelistas; en definitiva, a la necesidad de «demostrar» que Jesús resucitó realmente, presentando también los testimonios de los adversarios y de sus subordinados.

Tras remitir, por supuesto, a lo que antes dijimos, recordaremos que, en realidad, las supuestas «inquietudes apologéticas» no son en absoluto obsesivas, pues como demuestra el Nuevo Testamento en su conjunto, la predicación primitiva enseguida parece olvidarse del sepulcro vacío, o al menos no lo menciona.

Para resaltar aún más la evidencia de una «sobriedad» evangélica, que en este caso (como, por lo demás, en otros) constituye un problema para todas las tesis «legendarias», «míticas» o sobre todo «manipuladoras", hemos decidido analizar el estilo de los autores de los evangelios «apócrifos». Empezamos con el llamado *evangelio de Pedro*, particularmente significativo pues -escrito casi con toda seguridad antes del año 100- está considerado como el relato no canónico más antiguo de la Pasión. En el pasaje que citamos, hemos advertido de inmediato incongruencias históricas, exageraciones, contradicciones y anacronismos. Nos habíamos quedado cuando los soldados (mandados por un supuesto «centurión Petronio») «alzaron una tienda y montaron guardia».

Veamos ahora la continuación: «En las primeras horas de la mañana, al comenzar el sábado, vino desde Jerusalén y de sus alrededores una multitud para ver el sepulcro sellado».

Aquí tenemos otra inverosimilitud llamativa. Ya hemos visto que los rabinos habían establecido la duración del camino que era posible recorrer en sábado: un máximo de dos mil codos, alrededor de un kilómetro. Una distancia suficiente para llegar al sepulcro partiendo del templo en que se encontraba el destacamento de la guardia, en el supuesto (bastante fundado, como ya vimos) de que se tratase de judíos. También resultaba suficiente para que los sanhedritas se acercaran a la fortaleza Antonia, sede del procurador imperial. No está, por tanto, justificado acusar a los evangelios sinópticos de inverosimilitud por referirse a estos desplazamientos en día de descanso.

Por tanto, no es en absoluto creíble lo narrado por este apócrifo: una gran multitud que llega al sepulcro «a primera hora de la mañana, al inicio del sábado», no sólo «desde Jerusalén» sino también de los «alrededores». Quien examine un plano de la Jerusalén antigua se dará cuenta enseguida que, desde la mayoría de los barrios, para llegar hasta la «colina» (en realidad, un saliente rocoso, de una altura inferior a cinco metros) del Calvario, situada en el extremo noroeste de la ciudad fuera de las murallas, había más distancia de los dos mil codos -¡incluido el regreso!- permitidos por la Ley. ¡Habrá que imaginarse la distancia para quien viniera de los «alrededores»! Se trata de inverosimilitudes que nos sitúan fuera de la historia y que se añaden a las muchas otras señaladas en los pasajes precedentes al que ahora estamos viendo

Pero hay algo bastante significativo que se descubre al seguir leyendo este evangelio de Pedro, probablemente casi tan antiguo como los textos más tardíos del Nuevo Testamento. Además de lo

inverosímil, está lo fabuloso y claramente legendario, lo «apologético» (en este caso, es verdad), con su necesidad de «demostrar» en exceso. Se olvida así el consejo dado por los antiguos y que dice que *qui nimis probat nihil probat*, quien quiere demostrarlo todo, termina por no demostrar nada, pues se arriesga a la justificada sospecha de haber «arreglado" las cosas para su utilidad y comodidad.

Sigamos, por tanto, leyendo. No será una pérdida de espacio o de tiempo, pues nos servirá para valorar una vez más la orientación completamente opuesta de los cuatro evangelios elegidos por la Iglesia como los únicos canónicos.

Escribe el anónimo redactor de nuestro apócrifo: «Pero durante la noche del amanecer del domingo, mientras los soldados montaban guardia por turnos, de dos en dos, resonó en el cielo una gran voz y se vieron los cielos abrirse, bajaron de arriba dos hombres, en medio de un gran resplandor, y se acercaron al sepulcro. La piedra que estaba apoyada en la entrada rodó fuera y se colocó a un lado, se abrió el sepulcro y entraron los dos jóvenes».

Uno o dos jóvenes misteriosos aparecen también en los textos sinópticos (pero no en Juan): para Lucas, lo máximo de lo «prodigioso» son sus «vestidos resplandecientes», Marcos se limita a referirse a una «túnica blanca», mientras que Mateo no da ningún detalle. Existe en ellos una sobriedad que no se encuentra en el evangelio de Pedro. Veamos lo que narra este texto inmediatamente después: «Ante aquella visión los soldados despertaron al centurión y a los ancianos. También ellos estaban de guardia» (puede notarse aquí, entre otras cosas, el deseo constante de hacer asistir a los «enemigos», a los jefes de los judíos, los «ancianos» al triunfo de Jesús). «Y mientras explicaban lo que habían visto, vieron a tres hombres salir del sepulcro: dos de ellos llevaban a otro y les seguía una cruz. Las cabezas de aquellos dos llegaban hasta el cielo, mientras la del Hombre que llevaban de la mano sobrepasaba los cielos. Oyeron desde los cielos una voz que decía: "¿Has predicado a los que duermen?". Y desde la cruz se escuchó esta respuesta: *¡Sí!*».

Estamos aquí, 'más que en ningún otro caso, en plena atmósfera legendaria, con «la cabeza de los dos» que «llegaba hasta el cielo», y también se dice que era más alta todavía («sobrepasaba los cielos») la de Aquel, el propio Cristo, al que se hace salir del sepulcro.

Asimismo resulta interesante leer lo que sigue: «Al ver esto, el centurión y los que estaban con él salieron corriendo, en plena noche, hacia donde se encontraba Pilato, dejando el sepulcro que habían vigilado y contaban, con enorme desasosiego, todo lo que habían visto y decían: "¡Verdaderamente era hijo de Dios!"».

Tenemos aquí una confesión de fe -destinada a reforzar la fe de los lectores cristianos de este «evangelio»- que no está en los textos canónicos. Una confesión confirmada por el propio Pilato: «¡Estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios, sois vosotros quiénes lo habéis decidido!».

¡Así pues -y no lo hacen los cuatro evangelios ni los demás textos del Nuevo Testamento-, la calificación de «creyente» en la divinidad del Crucificado es atribuida (de inmediato y sin vacilaciones) a la más importante autoridad pagana de Palestina, al propio gobernador romano!

Pero también se muestran enseguida «creyentes» en la condición mesiánica de Jesús los jefes de los judíos que, conscientes de haber dado muerte al Mesías, buscan tan sólo un modo de no tener que expiar sus culpas, lapidados por el pueblo. Así, el gobernador «ordenó al centurión y a los soldados que no dijeran nada». Por tanto, para estos apócrifos, la divinidad del Galileo es indiscutible aunque sólo el

miedo impediría manifestarla abiertamente. Como puede verse, ese misterio de la fe preservado por los evangelios canónicos, que unen la convicción a la discreción, es violentado por estos textos, que de un modo ingenuo (y tan burdo) redundan en «demostraciones».

Idéntico trasfondo -quizás peor- se encuentra en todos los numerosos apócrifos que narran, a su manera, la Resurrección.

Por citar los documentos más significativos, tenemos, por ejemplo, las *Memorias de Nicodemo*, conocidas también como las *Actas de Pilato*. Todos los códices en que nos han llegado las versiones griega y latina (las únicas de que disponemos) de este texto lo presentan como originariamente «escrito en caracteres hebreos» por Nicodemo. Otros -para darle mayor coherencia- añaden que se habría encontrado entre los documentos oficiales del archivo de Pilato. Se trata de un texto muy antiguo y que gozó de reconocimiento y de prestigio en muchos círculos de la Iglesia primitiva. Es particularmente significativo ver, también en este caso, cómo se alargan y deforman las escasas referencias de los evangelios canónicos, atentos siempre a darnos únicamente lo esencial.

En estas *Memorias*, los soldados no se limitan a escapar del sepulcro, sino que inmediatamente se convierten en apóstoles del Resucitado, y sostienen con este motivo una discusión con los sanhedritas, antes de ceder al «mucho dinero» que ellos les dan para que guarden silencio. Incluso se organiza una especie de «caza del hombre» a través de los montes de Israel para capturar a Jesús (del que los jefes de los judíos, pese a rechazarle con diabólica obstinación, admiten que ha resucitado y que está vivo). No se encuentra al Galileo por las montañas en que se rastrea pero si encontramos a José de Arimatea que, tras regresar a Jerusalén, formará pareja con Nicodemo; y los dos serán protagonistas de las más asombrosas aventuras.

Por poner otro ejemplo, añadiremos el llamado *evangelio de Gamaliel* Este también es muy antiguo y se tuvo por perdido, pero hacia 1960 se encontró una traducción completa, en etíope. Observa Luigi Moraldi en la introducción a la edición crítica que seguimos aquí: «La atribución a Gamaliel obedece al deseo de hacer hablar, como en otros casos similares, a una personalidad que habría estado presente en los hechos y podía demostrar las necesarias garantías de objetividad y simpatía, según el verdadero autor de este evangelio podía deducir e los Hechos de los Apóstoles (5, 34-39 Y22, 3)”.

Sería bueno destacar - aunque sea de pasada - que la preocupación de los apócrifos de hacer «demostraciones en exceso», se manifiesta asimismo en la constante voluntad de atribuir la autoría de sus textos a alguien al mismo tiempo autorizado y fuera de toda sospecha, al no formar parte del círculo íntimo de Jesús. Había entonces que echar mano de Gamaliel, Pilato, Nicodemo, José de Arimatea, y así sucesivamente.

Entre las implícitas «señales de historicidad» de los evangelios canónicos está también el hecho de que no se atribuya su autoría -tampoco lo hace la Tradición- a personas de especial relieve.

Mateo es un apóstol, y no de los de primera fila; pero en cualquier caso, el texto que se le atribuye guarda silencio sobre su autor. Al referirse a su llamada a seguir a Jesús, Mateo habla en tercera persona y no especifica que se trata de él mismo (9, 9).

Marcos es un discípulo desconocido, probablemente el secretario de Pedro, pero es importante destacar que también en este caso la Tradición de la Iglesia renuncia a la tentación (en la que los apócrifos caen de lleno) de atribuirlo al propio jefe de los Apóstoles, como podría haber hecho

perfectamente, dando así al texto un llamativo toque de «autoridad».

Probablemente Lucas ni siquiera era judío, y casi con seguridad no fue testigo de los hechos que narra y para reconstruirlos -como declara al comienzo de su evangelio- tuvo que «haber investigado todo con exactitud desde los orígenes».

Juan es un apóstol, pero la atribución de su autoría es muy discreta y permanece velada en las interioridades de su evangelio, pues la atención, conforme al auténtico estilo del Nuevo Testamento, no debe centrarse sobre el testigo, sino sobre la persona anunciada y revelada por este testigo.

Así pues, vistos desde esta óptica, los evangelios no se ajustan a lo que deberían de ser si estuvieran en lo cierto quienes los consideran textos legendarios o, por lo menos, con bastantes manipulaciones. Pero son los apócrifos los que -al respetar las reglas del mito y la leyenda- se fundamentan en testigos falsos como Nicodemo (o Pilato), a quienes nos hemos referido en las *Memorias* (o Actas); o Gamaliel «doctor de la Ley, estimado por todo el pueblo», maestro del propio Pablo y puntal de los fariseos con los que tantas veces Jesús se había enfrentado duramente.

Por volver al episodio del que hemos partido (el de los guardias en el sepulcro), es curioso destacar que, según el supuesto «evangelista» Gamaliel, el piquete estaba compuesto por cuatro soldados: dos puestos a disposición por Pilato y los otros dos por Herodes. Otra inverosimilitud clamorosa: ¡nada menos que Herodes Antipas, aquella especie de títere a las órdenes de los romanos y con jurisdicción poco más que formal sobre una parte de Palestina, contribuyendo a una vigilancia armada en el territorio de la provincia imperial de Judea, pese a estar presente allí el mismísimo procurador, tan celoso de sus competencias! Una inverosimilitud que ciertamente se añade a otras, pero para el autor del texto apócrifo es un modo de dar fuerza a su narración, al convocar «testigos» de todas las partes.

Al no poder, evidentemente, relatar todas, señalaremos algunas de las complejas incidencias de este evangelio de Gamaliel, ofreciendo el resumen elaborado por Luigi Moraldi.

Este resumen dice así: «Los príncipes de los sacerdotes se ponen de acuerdo con los soldados sin informar al capitán y a Pilato. Se produce una furiosa reacción de los sacerdotes ante el anuncio de la Resurrección. María va al sepulcro, lo halla vacío, pero se encuentra con Jesús y conversa con él sin saberlo. Jesús se aparece a su Madre, la consuela y la envía a dar noticia a los apóstoles. Tras el anuncio de María, los apóstoles se dirigen al sepulcro mientras los sacerdotes se confabulan para ocultar la Resurrección. Jesús se aparece a Pilato y lo consuela, le invita a ir al sepulcro y a mostrarse firme con los judíos. Pilato interroga por separado a los soldados que estaban de guardia. Todos mienten y Pilato les hace encarcelar, después va con los sacerdotes al sepulcro donde ven los lienzos y las cintas en que ha estado envuelto el cuerpo de Jesús, y por medio de ellas tiene lugar un primer milagro. Pilato se muestra decididamente creyente mientras los sacerdotes se enconan cada vez más contra Jesús. Entretanto se convierte también el capitán romano. Hay un engaño de los judíos que señalan como el cuerpo de Jesús el de un muerto encontrado en un pozo. Se produce un fuerte altercado entre Pilato y los príncipes de los sacerdotes. Pilato, irritado, hace destruir y saquear una sinagoga».

Resultaba oportuno presentar este resumen, pues es casi un compendio de lo que «debería» de estar en los evangelios canónicos pero no lo está: el encuentro con la Madre, el testimonio irrebatible de los propios enemigos, la conversión de quienes habían dudado o negado los milagros que saltan por todas partes…

Tiene razón Charles Guignebert al decir: «La fe no soporta el ignorar y siempre acaba sabiendo lo que necesita saber, pues la imaginación piadosa se pone continuamente a su servicio». Tiene razón este crítico radical. O al menos, la tendría si este planteamiento se refiriera a textos como el evangelio de Gamaliel que acabamos de citar. Pero lo cierto es que, al expresarse de esta manera, Guignebert pretendía referirse a los evangelios canónicos, mas esto no encaja. De ahí que en la confrontación entre textos apócrifos y canónicos, deba destacarse la falta de fundamento de las frases de un ideal discípulo italiano de Guignebert, Marcello Craveri: «Resulta evidente que los relatos de la Resurrección y de las apariciones se inscriben en la categoría de las invenciones portentosas».

Se nos permitirá a propósito un paréntesis que quizás no carezca de relevancia. Nos hemos referido a menudo a los textos de Craveri, tanto en *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* como en otros escritos, a modo de ejemplos actuales de la antigua, dogmática y *a priori* demoledora crítica racionalista, y que tiene su origen en el racionalismo ilustrado y el positivismo.

Una crítica que, como en el caso de Craveri, no sólo priva de categoría entre los «cultos», o entre las personas racionales, a quienes todavía se obstinen a tomar en serio ese conglomerado de mitos y absurdos orientales y griegos de que está lleno todo el Nuevo Testamento; sino que también -al añadir unos postulados ideológicos presentados como «científicos»- contempla la figura de Jesús según la vieja ortodoxia marxista. Así pues, realiza una interpretación «materialista», en la que los relatos evangélicos son «traducidos» conforme a los viejos eslóganes comunistas: la lucha de clases, los privilegiados contra los proletarios, los movimientos políticos de liberación, el trabajo contra el capital, y todo el resto del entramado sobre el que la historia (según los propios comunistas «arrepentidos») ha arrojado su terrible y definitivo veredicto. Así lo demuestran la desdichada disolución de la URSS y de sus satélites, y las tentativas de muchos marxistas por reciclarse tras cambiar su nombre y connotaciones.

Se trata de una autocrítica a la que no se ha sumado el «teólogo» y «biblista» Marcello Craveri, el cual -como ha sucedido a menudo a los ex católicos, salidos de la Iglesia, no a la búsqueda de la laicidad, sino para entrar en otra Iglesia, de carácter político y mucho más dogmática- se sitúa entre los «puros y duros» que no quieren renegar de lo que para ellos es «la gloriosa historia marxista-leninista».

Así, después de su *Vida de Jesús* (no por casualidad, difundida por las propias autoridades de la Unión Soviética, cuando todavía existía, y utilizada por las doctrinas antirreligiosas de muchos movimientos comunistas en el mundo, empezando por los sudamericanos), después de otras obras sobre los orígenes del cristianismo, todas ellas inspiradas por los prejuicios decimonónicos de Marx y Engels, Marcello Craveri ha publicado recientemente un nuevo libro. El título es significativo: *Un hombre llamado Jesús*. «Un hombre». Hay que entender únicamente un líder político-sindical, un protomarxista o un guerrillero en lucha con los imperialistas romanos y capitalistas judíos. En definitiva, el mismo planteamiento grotesco que, además de ridículo, está empapado de la sangre de más de cien millones de víctimas, por citar las cifras más benignas.

Pero, ¿por qué nos detenemos a hablar de este ensayo de propaganda atea, carente de interés desde el punto de vista científico y que, para publicarse, ha tenido que contentarse con una pequeña editorial que sigue fiel al dogma marxista? Nos detenemos para señalar un hecho realmente desconcertante. Ocurrió que, con fecha de 13 de agosto de 1993 (y, para mayor desconcierto, en la sección de «Iglesia»), el periódico de la Conferencia Episcopal Italiana, publicaba una recensión de este último libro de Craveri.

El titular del diario episcopal era ya de por sí polémico: *«Devoción adulta para el descubrimiento*

de Jesús, el hombre». En el texto con aquel sorprendente titular, el comentarista «católico» se dejaba llevar por los parabienes: Sus páginas surgen nítidas y atrayentes… no carecen de fascinación, sobre todo, en el acercamiento a la humanidad de Jesús… sobre la base de una sólida documentación evangélica, el autor nos presenta la imagen de un hombre real, predicador de una revolución contra las injusticias sociales y la relajación moral… El autor está dotado de un amplio conocimiento del ambiente de la Palestina de la época, de las culturas, tradiciones y literaturas orientales».

Así pues, sería un gran libro pese a alguna benévola reserva («una visión reduccionista de la divinidad de Jesucristo que deja a veces perplejo, influenciada por la crítica laico-racionalista…”). ¡Por tanto, es una obra que los devotos lectores del diario de «inspiración católica» son implícitamente invitados a adquirir y a meditar para lograr una «devoción adulta», tal y como señala el título! Y si esos voluntariosos católicos llegan hasta el final del libro, encontrarán -como conclusión de unas páginas enteramente consagradas a demostrar lo anacrónico ridículo y «acientífico» que sería leer la Escritura desde una perspectiva cristiana- estas palabras que sintetizan abiertamente la finalidad que ha guiado los esfuerzos de este biblista a través de sus páginas «nítidas y atrayentes»: «La alegre noticia predicada por Jesús, que contenía una esperanza de felicidad, paz y justicia para todos los hombres *en esta vida* (en cursiva en el original), se ha convertido a través de los siglos en la perversión de una fe que ya no sirve para la vida sino que la rechaza, la maldice y la condena a una angustiosa inquietud». ¡Una síntesis ejemplar, como puede verse, la del profesor Craveri, digna de ser realmente recomendada en el diario del episcopado italiano! Pero no se desanimen los fieles, pues Craveri prosigue a continuación: «Por fortuna, desde los primeros tiempos del cristianismo, y contra estas aberrantes interpretaciones sobre Jesús han permanecido vivos, aunque siempre desvinculados de las Iglesias, tanto la católica como las protestantes, movimientos populares que se han rebelado contra esta reducción de la fe a un sistema burgués».

De ahí, en estas palabras de conclusión, el vibrante llamamiento de Craveri a la unión de todos, en el nombre de un evangelio «únicamente humano», bajo las banderas rojas (y son palabras, no lo olvidemos, escritas en 1993, cuatro años después de la caída del muro de Berlín…): «No es casual que muchos movimientos cristianos encuentren sus propios aliados entre los laicos y los ateos que creen -aunque a veces también ellos se encuentren desilusionados por la indignidad de los gobernantes- en la fuerza regeneradora de la sociedad inspirada en los principios de un auténtico y sano comunismo».

Estas son las palabras finales del último capítulo y hacen honor a las que cerraban el primer capítulo: «Si la figura de Jesús puede tener todavía un sentido para nosotros, hombres modernos, no se debe a su increíble identificación con un dios bajado a la tierra para liberarla del mal y que ha fracasado en su objetivo, sino a su ejemplo de *hombre* que ha luchado por el triunfo del bien». Es decir, del comunismo, ateo por supuesto…

Confieso que al pensar que se trataba de una calamidad veraniega, una broma o una ocurrencia de estudiantes, aunque de pésimo gusto, he esperado durante días una precisión, una *fe de erratas* de aquella entusiasta recensión del periódico que los obispos italianos financian con el dinero que los fieles entregan a la Iglesia. He esperado al menos una carta de algunos de los cientos de sacerdotes y religiosos que estudian e imparten las mismas materias cultivadas por el «biblista» Craveri. Pero no se ha levantado ninguna voz ni desde la dirección del periódico, ni desde los pastores, ni desde los intelectuales católicos.

¿Es tan sólo una anécdota pintoresca o el signo inquietante de una atmósfera de impotencia,



resignación o capitulación cada vez más extendidas?

XVIII. ¿SEPULTADO EN CACHEMIRA?

Son pocos los que lo saben aunque muchos cristianos hayan sido (y serán) sus «víctimas». Nos referimos a los ataques contra la veracidad de la resurrección de Jesús desencadenados con precisión -y se diría que a menudo ocultamente- por el movimiento islámico sectario de los ahmadíes. Una realidad que no es insignificante pues, según las últimas estimaciones, este grupo religioso «cuenta actualmente con alrededor de cuatro millones y medio de fieles y sigue extendiéndose con un proselitismo agresivo no sólo en Asia sino (sobre todo) en África, Indonesia, los Estados Unidos y Europa».

Las frases entrecomilladas corresponden a Massimo Introvigne que, en su denso y valioso informe dedicado a *Las nuevas religiones,* escribe entre otras cosas: «Mirza Ghulam Ahmad se ha presentado ante los cristianos como "la segunda venida de Cristo", no en el sentido de que, a través de él, Jesús de Nazareth haya vuelto a la tierra, sino ante todo queriendo significar que él, el nuevo Mesías, ha venido con el espíritu y el poder de Jesús". Para sostener estas pretensiones, los ahmadíes consideran su obligación combatir al cristianismo, negando su elemento central: la doctrina de la muerte y la resurrección de Jesucristo».

Prosigue Introvigne: «A partir de la elaboración de un texto confuso de la cuarta sura del Corán -y de una serie de leyendas populares islámicas e hindúes- los ahmadíes afirman que Jesús fue crucificado, pero que no murió en la cruz. Bajado de la cruz todavía con vida, habría sido curado por medio de un ungüento milagroso, el *marhan-i-Isa,* cuya fórmula fue comunicada por revelación a los discípulos, y se habría dedicado a predicar el evangelio a las tribus perdidas de Israel en Afganistán y Cachemira. En este último país, Jesús habría muerto a la edad de 120 años y todavía hoy se puede visitar su sepulcro en Srinagar».

Intentemos centrar la cuestión: el movimiento de los ahmadíes tiene su origen en el citado Mirza Ghulam Ahmad (1838-1908), que nació y vivió toda su vida en el Punjab, la histórica región del norte de la India, al oeste de Cachemira. En ambas zonas, la islamización fue bastante tardía (desde los siglos XII al XIV), pero se desarrolló en profundidad. Actualmente, y tras una serie de guerras, tanto Punjab como Cachemira están repartidos entre el Pakistán y la India. En la parte hindú está vigente un riguroso estado de sitio, pues la mayoría de la población querría formar parte de Pakistán, la «tierra de los puros», es decir de los musulmanes. Tras el antiguo protectorado británico y la política expansionista del gobierno de Nueva Delhi, buena parte de la clase dirigente (procedentes de otros estados hindúes) es hinduista, estando, por tanto, aislada del pueblo.

Ahmad, un ferviente musulmán, dijo que había sido llamado por el propio Alá (por medio de una serie de visiones que se atribuyó) para predicar la vuelta al auténtico islamismo y a ser apóstol en Occidente. Al inicio de la década de 1880, escribió una obra en cuatro volúmenes destinada a demostrar la superioridad del Corán sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento e invitó a judíos y cristianos a reconocer no sólo en Mahoma sino también en el propio Ahmad al nuevo profeta y mesías en la tradición islámica. Al suscitar su pretensión un escándalo entre los musulmanes ortodoxos, se produjeron en la comunidad islámica una serie de enfrentamientos y cismas, con violencias y anatemas recíprocos.

Dividido actualmente en dos ramas («radical» y «moderada»), el movimiento de los ahmadíes no ha cesado sin embargo de incrementarse hasta llegar a las actuales dimensiones de varios millones de

miembros. La secta ha abierto incluso sedes en muchos países occidentales, en Europa y América, haciendo prosélitos y difundiendo, entre sus «verdades», la de un Jesús revivido tras ser colgado de la cruz, una «puesta en escena» dispuesta en secreto por Pilato que no deseaba su muerte. Un Jesús que después marchó a Oriente donde murió muy anciano y fue sepultado en la capital de Cachemira, esa Srinagar que tiene casi 400.000 habitantes y es una especie de Venecia o Ámsterdam asiática, construida sobre ríos, lagos y canales.

Al exponer los relatos de la pasión y muerte, señalamos que los testigos de Jehová, en sus primeras refriegas, comenzaron a socavar la fe de muchos al «demostrar» que Jesús no había sido colgado de una cruz sino de un tronco. Así pues, el símbolo tradicional de la «corrupta cristiandad» (como ellos la llaman) sería un engaño, inventado por sacerdotes, papas y pastores contaminados por el paganismo. A este tema dedicamos en *¿Padeció bajo Poncio Pi/ato?* un amplio espacio de análisis, pese a ser conscientes de que el valor redentor del Calvario permanece inalterable para la fe, independientemente de la forma del instrumento de suplicio. Sin embargo, no creemos haber perdido el tiempo con este tema, pues la historia del «tronco» ha sido utilizada por los testigos de Jehová como ariete para abrir una brecha en la confianza de los cristianos hacia las enseñanzas tradicionales y para que así prestaran atención a la «doctrina verdadera» elaborada por los «ancianos de Brooklyn».

Esto es en lo referente a la Pasión. En cuanto a nuestro tema actual de la Resurrección, no traemos a los testigos de Jehová desde los Estados Unidos, sino a los ahmadíes, extendidos por Occidente desde Pakistán y la India, y que inducen en muchos la sospecha de que los restos de Jesús se encuentran en el mausoleo llamado de «Rozabal» en la lejana capital de la Cachemira hindú, con la panorámica de las montañas más altas del mundo.

Lo que nos ha llevado a ocuparnos de «troncos» o de «cruces» en el Calvario, han sido también las cartas de muchos lectores; unas cartas que pedían explicaciones; que -a menudo con una cierta ansiedad- revelaban el temor de que la consabida pareja de «anunciadores del reino de Jehová» venida a llamar a su puerta tuviera razón y que los ignorantes fieles de las Iglesias «históricas» hubieran sido engañados.

Algo similar sucede con la trayectoria del «Jesús hindú». También aquí son muchas (y van en aumento) las peticiones inquietas de una explicación, sobre todo después de que algún periódico o cadena de televisión haya vuelto a sacar -sucede periódicamente- esta vieja historia, como si se tratara de un sonoro descubrimiento.

Tenemos que precisar enseguida que hay que diferenciar dos teorías distintas, con frecuencia vendidas como hechos ciertos: en primer lugar, la del Jesús anterior a los treinta años -antes del comienzo de su predicación- y que no se situaría en el ámbito de Israel sino en el oriental (budista, hinduista, jainista, zoroastrista…) asimilado durante su estancia en Asia.

Luego está la teoría de Jesús tras su condena y muerte: su «resurrección” sería en realidad una «reanimación», a la que habría seguido la marcha hacia la consabida Asia para cumplir su misión de redimir a las «tribus perdidas» de Israel.

Respecto a la primera teoría, aunque su fortuna y difusión han crecido actualmente, no se trata ciertamente de una novedad.

Todo comenzó con la «sinomanía» e «indiomanía» de los ilustrados del siglo XVIII, que iban a la búsqueda de sociedades no cristianas que demostraran la miseria, el fanatismo y el oscurantismo de la

Biblia judeocristiana, comparados con los eminentes valores éticos y los más fructíferos éxitos de las sociedades con tradiciones religiosas diferentes del cristianismo. Señala al respecto Ernest Quinet: «Lo que movía a los ilustrados europeos era el afán de encontrar una sociedad rival de aquella de origen judío que tanto horror y rebeldía despertaba en un Voltaire». Debería saberse (aunque con frecuencia se haya ocultado) que Voltaire fue un violento antisemita, aquejado de «un auténtico delirio antijudío», y además fue un feroz racista que llegó a exponer -y con toda seriedad- que el origen de la raza negra era el resultado de las relaciones entre mujeres y simios. En consecuencia, como los africanos eran «por naturaleza las bestias de carga de los hombres», Voltaire pasó de la ideología a los negocios, invirtiendo su patrimonio en el tráfico de negros.

Volviendo a nuestro tiempo, diremos que a los prejuicios anticristianos (y antisemitas) del siglo XVIII, les siguió en los siglos XIX y XX la llamada «historia comparada de las religiones» (a la que ya nos referimos), la cual, con pretensiones científicas, intentó demostrar que el judeocristianismo no era sino una *mezcla* elaborada a partir de confusas religiones y creencias orientales. En decadencia en el ámbito académico, la pasión (que a menudo pareció obsesión) por la sabiduría de Oriente ha sido recuperada a gran escala, en Occidente, a nivel popular en estas últimas décadas, culminando a menudo en el esoterismo o en las teorías más inverosímiles, sin contar los libros sobre el budismo, el hinduismo, el confucianismo o el mazdeísmo como origen de las enseñanzas de Cristo.

Yendo a la segunda teoría, hay que señalar que ésta ha entrado desde hace poco tiempo en Occidente; pues sobre el «sepulcro de Jesús” en Srinagar no se encuentran referencias en las obras clásicas sobre los evangelios y la exégesis «oficial» ignora casi por completo el tema al considerarlo seguramente indigno de un tratamiento apropiado. En efecto, como intentaremos ver, no parece tratarse de algo «serio» en el ámbito de la historia documentada y objetiva. Pero sería una grave equivocación -tanto en éste como en otros casos- no dedicar atención a los «cristianos de a pie», completamente desarmados frente a supuestas «revelaciones».

Sobre este supuesto «sepulcro de Cachemira», se puede aportar una bibliografía impresionante -y continuamente en aumento- pero está constituida casi exclusivamente por artículos de rotograbado, por servicios fotográficos (con textos sobre el tema) publicados por periódicos de gran tirada, además de programas televisivos. Pese a las dificultades políticas y militares, ha crecido el turismo occidental en Cachemira, que no por casualidad es definida desde la antigüedad como «paraíso del mundo» por su belleza que combina la vegetación, las aguas y las montañas. Decenas o centenares de miles de viajeros regresan todos los años a Europa y América anunciando a parientes y amigos su sugestivo descubrimiento del Jesús «hindú». Un descubrimiento que, por lo general, encuentra oídos bien dispuestos a recibirlo debido a esa sobrevaloración actual de la espiritualidad oriental a la que antes nos referimos.

La «noticia» circula y son pocas las personas a las que no ha llegado, originando a menudo perplejidad en los cristianos, impresionados por el tono de seguridad de las publicaciones periodísticas y de las guías y folletos turísticos: «Aquí está el verdadero sepulcro de Jesús» ¡Nada de Jerusalén, nada de resurrección, y menos aún, de ascensión! El supuesto *rabbí* de Galilea, el Mesías judío, es en realidad un *gurú* asiático que volvió a morir al lugar en que había aprendido su «oficio».

No hay que excluir (incluso parece ser prácticamente cierto) que detrás de estas supuestas sensacionales exclusivas esté la labor o la contribución de los ahmadíes.

Es probable que la propaganda de esta secta islámica de nuestros días tampoco sea ajena al libro más específico y difundido sobre el tema, un libro que en muchos países, entre ellos Italia, se ha

convertido en una especie de *best sellery* que es continuamente reeditado. La edición original apareció en 1976 en español, en Barcelona -en Italia se editó dos años más tarde- bajo el título de *Jesús vivió y murió en Cachemira*. Como puede verse, es una afirmación incuestionable, apenas atenuada por el subtítulo (un interrogante no justificado, sin embargo, por el contenido del propio libro) que dice así: *¿El sepulcro de Jesús en Srinagar?* El autor es un tal Andreas Faber-Kaiser, de origen alemán, pero residente desde hace tiempo en España, donde se casó con una española (Mercedes, a menudo recordada como colaboradora y en cierto modo coautora). Del libro en cuestión se deduce que Faber-Kaiser es ufólogo, un apasionado por el esoterismo y los enigmas históricos, hasta el punto de haber firmado un ensayo en que la Biblia es vista en clave de extraterrestres, con Ezequiel, entre otros, que habría tenido encuentros con naves espaciales. Esto explicaría determinadas visiones de aquel profeta…

Como puede apreciarse, estamos ante un escritor que hay tomar con todas las cautelas. Otra de sus fijaciones parece ser la certeza de que en el origen de la cultura mediooriental está nada menos que la colonización de los mayas mexicanos que habría llegado hasta Asia. Una prueba, irrebatible según este autor, estaría en el hecho de que el último grito de Cristo en la cruz *(Elí, Elí, lema sabactáni?)* habría sido precisamente en lengua maya, y no significaría «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», sino «Húndeme ahora en el amanecer de tu presencia».

La discrepancia, con tintes de ironía, con la que afrontamos las páginas de semejante autor se ve sobradamente confirmada por la lectura de *Jesús vivió y murió en Cachemira*, pues se trata de un increíble pastiche en el que se acumulan desordenadamente los asuntos más dispares con unas pretensiones de rigor (cuando no de «cientifismo») que son desmentidas a cada frase -pese a supuestas referencias bibliográficas y citas seudoeruditas- y que con frecuencia se transforma en algo próximo al delirio.

Pero, ¿por qué ocuparse de semejante mejunje? ¿Por qué no dejárselo a su público potencial de autodidactas del esoterismo, de visionarios, maníacos y en cualquier caso de lectores de amplias tragaderas?

En realidad, el libro de Faber-Kaiser es importante, aunque sea desde un punto de vista sociológico, por el impacto producido en una multitud de lectores desprevenidos. En efecto, se trata del principal intento de demostrar la «segunda vida» asiática de Jesús, sirviéndose de cualquier medio a su alcance. Comprendida la inspección ocular, pues el autor estuvo en 1975 en Cachemira con su mujer y visitó no sólo el «sepulcro de Jesús» sino también (y ya de paso) el de María y el de Moisés, puesto que también habrían sido enterrados -y venerados- en aquellos lugares… Se encontró en varias ocasiones, y durante bastante tiempo, nada menos con «el descendiente directo de Cristo», un señor que afirma ser descendiente directo del fruto del matrimonio entre Jesús y una mujer de Cachemira (la cual, con poca imaginación, se habría llamado también María).

Además de relatar entrevistas personales, Faber-Kaiser ha clasificado todas las citas posibles de todos los textos -tanto antiguos como modernos- que apoyarían sus tesis del Jesús de Cachemira. Digamos que todas estas citas forman una increíble selección donde junto a pasajes extraídos de enciclopedias bíblicas modernas (y no precisamente de las mejores) aparecen otros que procederían de «antiguos manuscritos tibetanos», «persas» o «afganos». Así al menos se nos asegura aunque no se da garantía alguna de su autenticidad, de la exactitud en su traducción (nuestro autor admite no conocer ninguna de estas lenguas), ni tampoco sobre su ubicación o su edición impresa. Se acumulan también citas tomadas de libros musulmanes en árabe, y de textos hinduistas, en diversos dialectos locales, y de otras

fuentes diversas que no pueden ser verificadas.

En cualquier caso, gracias a la observación directa en los lugares y a la antología de textos, este *Jesús vivió y murió en Cachemira* representa uno de los máximos esfuerzos (nosotros no conocemos otros sobre el tema, pero lo cierto es que el libro es la fuente que está en la base de muchos relatos, sean o no periodísticos) para eliminar la resurrección, al trasladar al corazón de Asia a un Jesús vuelto a la vida. En este sentido la publicación es importante, pues reúne todos los argumentos de que dispone «para rebatir el cristianismo, negando su núcleo central», por repetir las palabras de Massimo Introvigne que citábamos al comienzo del capítulo. Al analizar las páginas de este libro, estamos en condiciones de expresar un juicio sobre ese repique que recorre los medios de comunicación y que un cristiano consciente tiene la obligación de no ignorar si tiene en consideración la fe de la gente sencilla a quien se está engañando.

Faber-Kaiser se apresura en señalar desde el prólogo que su libro no ha sido financiado por ninguna secta ni grupo, y ni mucho menos por los ahmadíes. En realidad un análisis atento revela detalles que parecen contradecir esta precisión (repetida por el autor en diversas partes del libro, a modo de sospechosa *excusatio non petita)*. Ya en la primera página tras la portada, y bajo el epígrafe de «Agradecimientos», escribe: «Quiero también agradecer su muy valiosa ayuda al señor Horst G. Saud Steinhauser de la misión de los ahmadíes en Hamburgo y al señor F.I. Anweri, imán del movimiento ahmadí en Alemania».

Además uno de los capítulos finales está precisamente dedicado a esta secta islámica, presentada con entusiasmo y simpatía como «especialmente dedicada a llevar el mensaje del Islam a Occidente». Entre los aspectos fundamentales de este apostolado del grupo musulmán, estaría el hecho, según el autor, de que «sabiendo de la existencia del sepulcro de Jesús en Srinagar, el movimiento ha publicado numerosos estudios sobre el tema, difundiendo por Europa y América sus conocimientos sobre el período de la vida de Jesús en Cachemira». A continuación, a lo largo de cuatro páginas se dan todas las direcciones (completas en sus detalles, incluidos los códigos postales) de los representantes del movimiento -desde Holanda a Estados Unidos o desde Alemania a Indonesia- además de la dirección de la sede central en Pakistán.

Más aún: el principal informador de Faber-Kaiser -que es además el entusiasta autor del prólogo del libro- es un profesor que se califica de «director de los departamentos estatales de historia de Cachemira» y del que no se dice que sea ahmadí, aunque tampoco se niega. De hecho, la clase de información y el enfoque dado a los documentos facilitados por él hacen pensar que forme parte de la secta o, al menos, esté muy próximo a ella.

Aquí no se trata de ver quién está «detrás»: se trata simplemente de estar sobre aviso. La fuente de difusión más extendida en Occidente -ya hemos dicho que este libro se ha publicado en muchos idiomas - sobre la falsedad del cristianismo, que tiene su fundamento en la resurrección de Jesús, ¿procede del anhelo personal de un periodista de investigar una cuestión singular o forma parte de una estrategia destinada a minar la confianza en las Escrituras judeocristianas? Como puede verse, no es una pregunta carente de interés.

Tampoco carece de interés aclarar el terreno de una primera cuestión: ver de qué «pruebas» se dispone para dar prácticamente por sentada una iniciación juvenil de Jesús en Asia. Habría llegado allí en los «años oscuros», cuando los evangelios lo sitúan en Nazareth, sometido a sus padres, entre los doce años del episodio de estancia entre los doctores del templo de Jerusalén y el comienzo de su ministerio

cuando «tenía unos treinta años» (Lc 3, 23).

Se pueden discutir, por supuesto, las posibles influencias orientales sobre la doctrina evangélica. Tales contactos no pueden ser *excluidos a priori* si tenemos en cuenta la situación de Nazareth, lugar de paso y de descanso en la ruta caravanera de la seda y las especias procedentes de Asia. Hay quien piensa en contactos con culturas exóticas por medio de los esenios (con los que, si no Jesús, casi seguro que Juan el Bautista debió de tener relación), aunque es difícil de creer en algo tan radical -y exclusivamente judío- como los esenios y su doctrina, tal y como nos ha confirmado la biblioteca de Qumrán. En cambio, es muy distinto de un debate sobre temas concretos, doctrinas o episodios, el defender que el Mesías de los judíos hubiera recibido una formación espiritual en el corazón de Asia.

¿Cuáles son las «pruebas» esgrimidas para una «verdad» semejante? Según el propio Faber-Kaiser, todo se reduce al relato del profesor F. M. Hassnain al que antes nos referimos como «director de los departamentos estatales de historia de Cachemira» y que le habría dicho lo siguiente: «Accidentalmente tuve que permanecer en Leh, la antigua capital de Ladakh (región limítrofe entre Cachemira y el Tíbet) durante el invierno de 1965. Allí encontré los voluminosos diarios escritos por dos misioneros alemanes. De estos diarios, escritos en 1890, se deduce que un viajero ruso, llamado Nikolas Notovich, tradujo los manuscritos tibetanos que narran la formación de Jesucristo en la India, conservados en la región lama de Hemis». Hasta aquí toda la referencia.

De los diarios de los dos misioneros, en alemán (idioma que, por otra parte, Hassnain declara ignorar) no hay en el libro más que una fotografía de dos de sus páginas, fotografía tomada por el profesor de Cachemira en cuestión. De esas dos páginas resulta -como admite el propio Faber-Kaiser- que «los dos misioneros no dieron crédito a la relación de Notovich». ¿Quién era este ruso desconocido? ¿Dónde están sus escritos? Nadie los ha visto nunca y nadie ha visto tampoco los antiquísimos documentos «en lengua pali» que Notovich habría consultado (¡incluso los habría oído leer a los monjes!) en el monasterio de Hemis; unos documentos que, por otra parte, serían traducciones de originales tibetanos conservados en Lhasa, capital del Tíbet… Nada, por tanto, sino referencias de referencias no verificables.

Respecto a Faber-Kaiser, es curiosa su precisión: él tampoco ha visto nada, a excepción de la fotografía de dos páginas de aquellos escépticos misioneros, pero se excusa por no haber profundizado más en el tema porque, durante su estancia en Cachemira, «el mal tiempo nos impidió a mí y a mi mujer proseguir hasta el monasterio de Hemis, en Leh». Añade a continuación: «Con todo, algún investigador puede llegar hasta allí…»

En espera de que su deseo se lleve a cabo (deseamos mucha suerte a ese pobre investigador, pues le hará falta con semejantes «fuentes»), dejaremos la ridícula «educación indotibetana» del joven Jesús y hablaremos de su «segunda vida» y definitiva muerte, con mausoleo y todo, en la ciudad de Srinagar, en Cachemira. Lo haremos en el capítulo siguiente.

XIX. AL ROZABAL, EL «MAUSOLEO» DE JESÚS.

Del tema que nos interesa ya hemos abordado un aspecto, al intentar responder a una primera cuestión: ¿cuáles son las «pruebas» documentales argumentadas por quienes defienden una especie de iniciación de Jesús en Asia -entre la India, Cachemira y el Tíbet- durante los «años oscuros» entre el episodio del templo, a los doce años, y el inicio de la predicación pública, a los treinta años? Ya hemos visto que esas «pruebas» no existen en realidad y se reducen, al analizar de cerca los supuestos documentos, a «referencias de referencias» no verificables.

Hemos dejado para este capítulo el análisis de la otra afirmación que circula desde hace algún tiempo en libros y, sobre todo, en publicaciones populares ávidas de sensacionalismo: un Jesús que, reanimado tras ser bajado de la cruz, se puso en camino -en compañía de María y Tomás- hasta alcanzar el «techo del mundo», la espléndida y a la vez inaccesible Cachemira, donde se casó y continuó su predicación y actividad de taumaturgo hasta que murió a los 120 años. Su sepulcro sería todavía venerado en Srinagar, capital histórica de la región.

Como ya sabemos, esta tesis es «patrocinada» -decididamente y con profusión de medios frecuentemente ocultos- por la secta musulmana de los ahmadíes, presentes con su organización incluso en Occidente hacia donde se dirige, sobre todo, su proselitismo, con el objetivo de convertir al Corán (o a una interpretación «herética» de ese texto sagrado) a Europa y a América. En esta labor de apostolado hacia nosotros los «infieles», es esencial demostrar que Jesús no resucitó, sencillamente porque no murió en la cruz.

Conviene señalar que si estos musulmanes disidentes, seguidores de Mirza Ghulam Ahmad, «profeta» del siglo XIX, señalan la existencia en Cachemira del sepulcro de Jesús, todos los demás musulmanes -sin suscribir lo anterior- están de acuerdo en afirmar que el hombre que para el evangelio es el Cristo o Mesías no terminó su vida terrena en el suplicio impuesto por Poncio Pilato. Para el Corán, en todo caso, sería verdadera la ascensión, pero no la crucifixión y la consiguiente resurrección.

Será bueno detenernos un poco en este tema, pues los musulmanes no son actualmente una realidad lejana, sino que su presencia está siempre creciendo entre nosotros, y existen relaciones cotidianas que podrían hacer que algunos cristianos cuestionaran algunos aspectos de su fe.

Los versículos 157 y 158 de la cuarta sura del Corán son confusos en algunos aspectos, pero en otros resultan bastante claros. Forman parte de una serie de ataques contra los judíos, esa «gente del Libro», rechazada por Dios, dice Mahoma, «por haber dicho: "Hemos dado muerte al Ungido, Jesús, hijo de María, el enviado de Dios" siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así. Los que discrepan acerca de él, dudan. No tienen conocimiento de él, no siguen más que conjeturas. Pero, ciertamente, no le mataron sino que Dios lo elevó a Sí. Dios es poderoso y sabio».

Luigi Bonelli, traductor del Corán, señala al respecto: «El pasaje es confuso; según los comentaristas, los rasgos de Jesús habrían sido cambiados por los de otro individuo (para muchos, Simón de Cirene) que habría sido crucificado en su lugar. Lo cierto es que Mahoma no admite la crucifixión sino la ascensión pero en forma de cuerpo terreno, y no de cuerpo transfigurado».

Es sabido que el cristianismo que conoció en Arabia el fundador del Islam no fue el auténtico, sino una mezcla de apócrifos, herejías, tradiciones y fantasías populares erróneas. En particular, la negación de la realidad de la crucifixión era defendida desde hacía siglos, prácticamente desde los inicios del cristianismo, en círculos gnósticos. Por ejemplo, dice el propio Jesús en un documento procedente de la tradición de la gnosis, y que ha sido descubierto en Nag Hammadi: «Yo no experimenté ningún sufrimiento. Los que estaban allí me condenaron a muerte, pero en realidad no morí, sino tan sólo en apariencia, pues de otro modo hubiera sido humillado. Yo he sufrido tan sólo ante sus ojos y ante sus pensamientos. En su error y en su ceguera clavaron en la cruz a su hombre. No fui yo sino su padre el que bebió la hiel y el vinagre. Fue otro el que llevó la cruz. Fue otro al que le pusieron la corona de espinas en la cabeza. Yo, desde las alturas, me divertía. Me reía de su ignorancia…”.

Es significativo este error gnóstico -que pasó al Corán- opuesto a la posibilidad de que el enviado de Dios, el gran profeta, pudiera experimentar el sufrimiento de un suplicio infamante. Es un rechazo que debe servir para reflexionar, a modo de posterior signo de verdad de los textos de fe aceptados por la Iglesia, pues esos evangelios canónicos no vacilan en describir sin ninguna censura o aderezo el terrible destino afrontado por el que para ellos no es sólo un Profeta, aunque sea extraordinario, sino sobre todo el propio Hijo de Dios.

Volvamos al tema de Cachemira. Los ahmadíes que quieren ver allí -en vez de en Jerusalén- el final de la aventura terrena de Jesús no niegan la crucifixión sino que afirman que ésta fue de breve duración (gracias a una especie de acuerdo secreto con Pilato, como antes dijimos) y fue seguida de una reanimación por medio de un ungüento milagroso. Andreas Faber-Kaiser, autor de *Jesús vivió y murió en Cachemira*, que hemos empezado a analizar por ser el libro más conocido y completo sobre el tema de nuestro interés, dedica muchas páginas al *marham-i-Isa* («ungüento de Jesús») o *marham-i-Rosul* («ungüento del Profeta»), afirmando que las citas acerca de este bálsamo que se encuentran en la antigua literatura médica y religiosa confirmarían la realidad de la reanimación del Crucificado.

Lo cierto es que -según señala Mircea Eliade, el gran especialista de mitos, ritos y símbolos- en el Occidente cristiano se conoce también el «ungüento de Jesús», un compuesto de plantas medicinales que eran recogidas mientras se recitaba una fórmula que decía así: «¡Salve, hierba santa que creces en la tierra, te encontraron primero en el monte Calvario, eres buena para todas las heridas, te recojo en nombre del dulce Jesús!»

Un elemento importante del bálsamo era la *Verbena officinalis*. Pero a esta planta y a las otras que formaban el ungüento nunca se les atribuyó (como quiere Faber-Kaiser, que lo adapta todo a sus teorías) el mérito de haber reanimado al Crucificado que fue bajado todavía con vida del madero, sino que habían tenido la virtud de cicatrizar las heridas del que saliera resucitado del sepulcro pero con un cuerpo carnal y, por tanto, sensible a aquel sagrado bálsamo. Así pues, las leyendas difundidas por el Oriente y Occidente antiguos sobre esta medicina no son ni mucho menos una prueba de una «muerte sólo aparente», sino que, por el contrario, son el ejemplo de una piadosa veneración por un cuerpo resucitado.

Pero, ¿por qué el supuesto «reanimado» se habría puesto en camino y recorrido, a pie, miles de kilómetros (por lo demás, una tarea extraordinaria para quien, durante algunas horas, había estado colgando de una cruz…) hasta aquel remoto territorio, de difícil acceso incluso hoy, y que está enclavado -a modo de apéndice septentrional del subcontinente indio- entre los actuales Pakistán, Afganistán, Tíbet y China? ¿Por qué allí precisamente? Faber-Kaiser y con él los partidarios de la «hipótesis» asiática, responden con seguridad: «Porque allí lo llevaba su misión en la tierra. Una misión que consistía sobre

todo en reencontrar y redimir a las diez tribus perdidas de Israel». Y estas tribus se encontrarían, ni más ni menos, en la región de Cachemira.

La cuestión del destino de las tribus de Israel dispersas tras la deportación de los asirios entre el 740 y el 700 a. de C. pertenece al capítulo de los singulares y no ha dejado de alimentar leyendas, estudios, e hipótesis hasta los límites del delirio. Por lo demás, todavía existe la secta de los angloisraelitas (¡más de dos millones de seguidores a principios del siglo XX!). Se trataba de cristianos ingleses y daneses que afirmaban -y seguirían hoy afirmando- que los invasores anglosajones no eran bárbaros corrientes sino judíos, descendientes de las tribus perdidas. La reina Victoria, por tanto, sería descendiente directa del rey David…

Los seguidores de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, más conocidos como los mormones, basan su «revelación» en la certeza del éxodo hacia América del Norte de dichas tribus semíticas. Para otros, en cambio, dichas tribus estarían en el origen de los mayas, incas, aztecas, etíopes, yemenitas o incluso de los masai en África o de una extraña tribu japonesa, la de los shinadi. Durante todo el siglo XIX, expediciones europeas organizadas por peculiares personajes, pero también por estrictos pastores protestantes, partieron a la búsqueda de aquellas míticas tribus. Estas -de acuerdo con este conjunto de referencias, leyendas y supuestas revelaciones- se encontrarían en el origen de los habitantes de la extensa región en torno a Afganistán, que incluye Cachemira.

Entre los principales motivos de «credibilidad» expuestos por los ahmadíes, por su probable portavoz, hispano-alemán Andreas Faber-Kaiser y por todos los que señalan la existencia en Srinagar del sepulcro de Jesús, estaría la presencia de grupos judíos en aquellos lugares; y se afirma que muchos de los que se convirtieron al islamismo en aquella región eran de origen judío. Eso demostraría, entre otras cosas, que hay muchos nombres de lugar que probablemente tengan un origen semítico, aunque su etimología es mucho más compleja de lo que afirma el libro de Faber-Kaiser, para quien no hay prácticamente topónimo en el que no vea -con derivaciones arbitrarias- alguna referencia a Jesús, María, Moisés o Tomás.

¿Pero qué hacían los judíos por aquellos lugares? Pese a los muchos estudios, no se sabe prácticamente nada de las «diez tribus perdidas de Israel», no se puede descartar que al menos una parte de los que no regresaron a Israel en el siglo VII a de C, se dirigieran hacia el este, partiendo de la zona del Tigris y el Éufrates hasta llegar al norte de la India. Pero es bastante más probable que el asentamiento de poblaciones en esa zona se haya producido mucho más tarde. Por ejemplo, después del año 1016, cuando una expedición ruso-bizantina destruyó el reino de los kázaros, población nómada de Asia Central que, alrededor del año 700, se había convertido al judaísmo. Desde la zona entre el mar Negro y el Caspio en la que estaba el reino de los kázaros, estos judíos (por conversión y no por raza) se dispersaron en abanico, y no pocos de ellos llegaron a Afganistán. Mucho antes habrían llegado los karaitos, literalmente, «los difusores de la Torah», los judíos que -a partir del siglo VI a. de C.- habían rechazado la introducción en el judaísmo del Talmud de Babilonia, reconociendo únicamente la autoridad de las antiguas Escrituras.

Ya que estamos tratando este tema, añadiremos lo siguiente: después de ser expulsados de su país, muchos kázaros se dirigieron al oeste, en lugar de al este, y están probablemente en el origen de algunas de las numerosas y florecientes comunidades judías de la Europa Oriental. Hemos dicho antes que no eran judíos por etnia sino por conversión. Es más: su raza (si queremos verlo así) era mucho más «aria» de lo que podía suponerse. Así pues, los nazis que les exterminaron al ocupar Polonia y Rusia, cayeron

probablemente en un trágico error: tomaron por judíos a personas que sólo lo eran por su religión pero que tenían mayores títulos que los alemanes para enorgullecerse de ser de «pura raza aria»… Una enésima y dramática confirmación de la bestial ignorancia de unos perseguidores que, en su bandera, tenían una caricatura blasfema de la cruz cristiana.

Volvamos a Cachemira y sus alrededores. Quien conozca un poco la historia, verá que hay poco de «misterioso» en la presencia judía en aquellos lugares. Una presencia que, sin embargo, es menos sorprendente que la registrada en otros lugares todavía más distanciados de Israel. Por ejemplo, en China, donde ya Marco Polo, en 1286, descubrió una importante comunidad judía y donde, todavía en la década de 1930, en Kaifeng, una ciudad en el corazón del Celeste Imperio, al sur de Pekín, existía una comunidad de circuncisos con una sinagoga construida alrededor del año 1000.

Hay, por tanto, que desmentir que cualquier probable recuerdo judío en la Cachemira actual represente una revelación extraordinaria, hasta el punto de apoyar la tesis de un Jesús trasplantado a aquellos lugares. Respecto a los antiguos vestigios cristianos que no parecen faltar (por ejemplo, cruces grabadas en piedras), proceden sin duda del nestorianismo de Persia, llegado a aquellos lugares después del siglo VII.

Pero la supuesta «noticia bomba» del libro demuestra ser también una pobre revelación: un tal Sahibzada Basharata Saleem -¡según Faber-Kaiser y los ahmadíes, sus informadores!- sería un «descendiente directo de Jesús». ¿En qué se basaría esta extraordinaria genealogía? Citemos a Andreas Faber-Kaiser: «A nuestra pregunta de si se consideraba descendiente directo de Jesús, el señor Basharata Saleem nos respondió que, al preguntar a su padre sobre este tema, él solía responder que el abuelo de sus abuelos era un santo profeta de nombre Yuza Asaf». Prosigue después: «Mi padre respondía siempre: «Sí, es cierto, descendemos de Jesús, pero nosotros lo llamamos Yuza Asaf».

Faber-Kaiser se apresura, no obstante, a precisar: «Sahibzada Basharata Saleem conserva en Srinagar el árbol genealógico completo de su familia, desde Jesús hasta él mismo, actual descendiente vivo del Mesías…”.

Sin embargo este árbol genealógico ha sido redactado por este señor o alguno de sus familiares, en tiempos recientes, de un modo novelesco y sin ninguna referencia histórica. Con este mismo rasero, se pueden atribuir los antepasados que quieran: incluso Jesús y la mujer que se casó con él allí… Escuchemos otra vez a nuestro autor hispanoalemán: «Cuando preguntamos al señor Saleem el nombre de la mujer que dio hijos a Jesús, nos respondió que se llamaba Maryan y que procedía de una de las apacibles aldeas de pastores que abundan en el valle del Pahalgam». Una vez más, se trata de palabras dichas alegremente, sin ninguna verificación objetiva y sin referencia alguna a documentos o tradiciones atestiguadas.

El hecho es que esta supuesta descendencia que se atribuye este «pariente de Jesús» (quien, según nos informa un tanto azorado Faber-Kaiser, ha conocido también las prisiones de su país, quizás por razones políticas, y, según nuestro escritor, es ahora «un hombre enteramente dedicado a sus negocios»), decíamos que esta supuesta «descendencia” que se atribuye, le otorga derechos sobre las apetitosas ofrendas que los peregrinos -todos ellos musulmanes- dejan en el «Rozabal», el «sepulcro de Yuza Asaf», del que hablaremos enseguida.

Precisaremos antes que el lucrativo derecho de recoger las ofrendas está justificado, por la «familia de Jesús», mediante un documento de 1766 que habría sido emitido por cinco *muftíes*, jueces coránicos

locales. En dicho documento (cuyo texto es facilitado por Faber-Kaiser) se dice textualmente: «Tras haber aportado pruebas válidas, se establece que durante el reinado de Raja Gopadatta llegó un hombre cuyo nombre era Yuza Asaf. Era un príncipe de alto linaje, que abandonó todas las distracciones mundanas para pasar a ser únicamente un legislador. Acostumbraba a dirigirse a Dios en oración, día y noche. Pasaba solo mucho tiempo entregado a la meditación. El profeta Yuza Asaf fue enviado a predicar al pueblo de Cachemira. Proclamó que Dios es uno, hasta el último día de su vida, hasta que le sobrevino la muerte».

Como puede verse, Faber-Kaiser y sus amigos e informadores, siempre dispuestos a demostrar que en Srinagar reposan los restos del Mesías cristiano, tienen que reconocer que este documento (si es auténtico -el «si» aquí es obligado- es el más antiguo conocido pero insistimos en que data sólo de 1766) no hace ninguna referencia a Jesús ni a los judíos, y únicamente de un «príncipe de ilustre linaje» cuya actitud habría sido sencillamente la de tantos piadosos ascetas y legisladores de Oriente.

En esta misma y desconcertante línea del poco más o menos, de la imprecisión en los documentos, se encuentra la conversación con el guardián del sepulcro. Pregunta de Faber-Kaiser: «¿Usted cree que éste es el sepulcro de Jesús?». Respuesta del guardián: «Es el sepulcro de Yuza Asaf». «¿Puede decirme de quién es el segundo sepulcro, el más pequeño de los dos?». «Yuza Asaf era un personaje de elevada estatura, y no era suficiente un único monumento, y fueron necesarios dos». ¿Lo pusieron allí entonces, después de haberlo partido en dos?

Pero al seleccionar entre las preguntas y las ridículas respuestas contenidas en el libro, hallamos: «¿Cuál es el personaje más importante que ha visitado este lugar?». «Me parece que fue el tío de Indira Gandhi. Después algunas estrellas del cine (hindú)". Y además: «¿Recuerda algún sacerdote cristiano que haya visitado este sepulcro?» «Es posible que haya venido alguno, pues aquí hay varias escuelas cristianas, pero no recuerdo a ninguno en particular».

El hecho es que, como reconoce después este cómico investigador, «entre la gente de Cachemira que visita el lugar y deposita sus ofrendas, el sepulcro es conocido como el de Hazrat Yuza Asaf, el de Nabi Sahib (el profeta), el de Shazada Nabi (el príncipe profeta) o incluso como el de Hazrat Isa Sahib («Jesús»)».

Adviértase ese «incluso como el» de Jesús (suponiendo que «Hazrat Isa Sahib» signifique realmente -lo que no es en absoluto cierto «Jesús»). Tal y como demuestra la conversación con el guardián, no parece que exista una tradición popular precisa -ni entre los musulmanes ni entre los hindúes del lugar- de que allí se encuentre Jesús. También es significativo el desinterés de los cristianos, que no faltan por aquellas latitudes, por este lugar.

Pero -nos preguntamos finalmente-, ¿cómo es ese sepulcro, que se ha hecho bastante famoso, al menos en Occidente? Aquí tenemos la descripción textual que aparece en el habitual *Jesús vivió y murió en Cachemira:* «El sepulcro que fue edificado por Tomás en el sitio exacto donde Jesús murió está situado en el distrito de Khanyar, en pleno centro de la capital de Cachemira. Desde la calle se puede ver un poste eléctrico con un cartel azul con una inscripción en color blanco, *Rozabal*. El nombre *Roza* se aplica sólo a los sepulcros de los profetas, mientras los de los santos se llaman *Ziarat*. El edificio es una construcción rectangular, a la que se ha añadido un pequeño vestíbulo de entrada. Detrás del edificio se extiende un cementerio musulmán. Al entrar en el Rozabal se pasa en primer lugar por un corredor que rodea la estancia interior. A esta estancia se accede a través de una ventana. A la izquierda de esta ventana se encuentra un rótulo de madera que sustituye al que llevaba la inscripción anterior, hoy

desaparecida. El texto de este nuevo rótulo, que se inicia con las palabras *Ziarat Yuza Asaf* («*Sepulcro* de Yuza Asaf»: hay que destacar que se emplea el término *Ziarat* -que como hemos dicho- se aplicaba a los sepulcros de los santos), señala que aquí descansa Yuza Asaf: que llegó al valle de Cachemira cientos de años antes y que dedicó su vida a la oración y a la predicación de la verdad. El rótulo actual fue colocado por el departamento de arqueología del Estado de Cachemira».

Como nos ha recordado muchas veces el propio Faber-Kaiser, el director de ese «departamento de arqueología» (o «de historia») que puso el nuevo rótulo es un profesor que probablemente forme parte de la secta de los ahmadíes; y que, en cualquier caso, figura entre los más insistentes defensores y propagandistas de la presencia en este lugar de los restos de Jesús. No deja de ser también significativo que ni siquiera él haya tenido el valor de afirmarlo públicamente, de ir más allá -al indicar quién está en el sepulcro- de ese «Yuza Asaf».

Pero sigamos con la descripción: «Sobre el pavimento de la estancia interior del edificio pueden verse dos piedras sepulcrales. La más grande es la que cubre el cuerpo de Jesús. La más pequeña corresponde a un santo musulmán del siglo XV, Syed Nasir-ud-Din. Estos dos túmulos están también orientados, según la costumbre musulmana, de norte a sur…»

¿Eso es todo? Es todo. Salvo añadir el hecho de que, en el Rozabal, el consabido director del departamento de historia dice haber encontrado una piedra en la que están impresas las huellas de dos pies. El libro ofrece una fotografía y asegura que algunas incisiones que se ven en las plantas de los pies serían «las señales inequívocas del clavo de la crucifixión». En realidad, si observamos las imágenes hace falta mucha fantasía para una reconstrucción semejante, pues esas cicatrices tienen el aspecto de señales trazadas al azar por un tosco cantero. En cualquier caso, en un país donde todo el mundo andaba descalzo, parece bastante lógico que -al tener que representar las plantas de los pies- no se las presentara lisas y cuidadas como las de señoritas de la Inglaterra victoriana…

En resumen, ¿qué conclusiones podemos sacar de nuestro viaje imaginario a Cachemira?

En primer lugar, parece confirmarse lo que dijimos al comienzo del capítulo anterior: tan sólo la propaganda de la secta musulmana fundada por Mirza Ghulam Ahmad parece haber sido capaz de convertir en un «sepulcro de Jesús» lo que, según la tradición local (y que no parece ser tan antigua), era -y sigue siendo- simplemente el sepulcro de dos de los innumerables «santos» musulmanes locales: el misterioso Yuza Asaf, al que sólo los prejuicios pueden confundir con el nombre de Jesús, y el todavía más ignorado Syed Nasir-ud-Din. Al crear este mito, los ahmadíes han podido contar no sólo con la credulidad y la sed de sensacionalismo de la prensa occidental sino también con motivaciones políticas (la oposición de los habitantes de Cachemira a la dominación hindú y la aversión tanto a su gobierno como a su religión), quizás con intereses turísticos (el rumor del sensacional sepulcro atrae, siempre y cuando lo permita la guerrilla independentista, un flujo de visitantes que supuestamente va cada vez más en a y sin duda con el concreto interés económico de la llamada «familia de Jesús» que, como sabemos, es la beneficiaria de las ofrendas.

Así pues, resulta ridículo el llamamiento final del autor de *Jesús vivió y murió en Cachemira:* «Vistos los textos, las leyendas, las personas, el país y sus gentes, creo que la hipótesis de un primer viaje y de otro segundo y definitivo de Jesús a la India y la hipótesis de su muerte y sepultura allí tienen un alto porcentaje de posibilidades de ser ciertas. Falta la prueba definitiva. Falta abrir el sepulcro y comprobar lo que hay dentro. Seguramente habrá que confrontar textos más antiguos. Yo, en nombre de la objetividad científica, propondría la convocatoria de un congreso mundial de especialistas de la Sagrada

Escritura, del orientalismo, del islamismo y de la historia antigua, sin exceptuar a los lingüistas, para encontrar la verdad sobre la "segunda vida" de Jesús».

Si alguien quiere tomarse la molestia de organizar semejante «congreso mundial de especialistas», que lo haga. Pero lo cierto es que no será fácil encontrar especialistas serios que acepten perder su tiempo con hipótesis claramente sustentadas sobre el vacío… Por nuestra parte, lo que un Faber-Kaiser ha reunido (y es todo lo que en definitiva se dispone para presentarlo como argumento, siendo ésta, como dijimos, la importancia del libro) basta y sobra para concluir que hay otros «misterios» sobre el destino final de Jesús que merecen una mayor dedicación de energías y esfuerzos.

Sabemos bien que la fe cristiana en la resurrección de Cristo está amenazada desde varios lados-: Sin embargo, una amenaza preocupante no es la que procede precisamente de Cachemira.

XX. SI EL HISTORIADOR INVESTIGA SOBRE EL RESUCITADO

Para el cristiano, la historia es un misterio; y es algo muy diferente del absurdo, a merced del azar ciego y de un destino indescifrable, como era la historia para los paganos y como todavía lo es (y lo será siempre) para los no creyentes. Aun respetando plenamente el misterio -que oscila entre los dos polos, aparentemente incompatibles, del plano de la providencia de Dios y el de la libertad humana-, el historiador puede diferenciar en el transcurso de los acontecimientos humanos, no unas «leyes» a la manera de las ciencias físicas, sino todo lo más unas «constantes». Dadas determinadas premisas, la experiencia y la reflexión nos advierten que es probable que se produzcan determinadas consecuencias. Por poner un ejemplo entre los casi infinitos posibles: no creo tener, por supuesto, ninguna capacidad adivinatoria sobre el futuro, pero en 1987, dos años después de la elección del secretario general del PCUS, Mijaíl Gorbachov, y en la columna que firmaba en el diario *Avvenire,* «preveía» cómo terminarían la *glasnosty* la *perestroika* que entusiasmaban a los muchos comentaristas que las consideraban opciones juiciosas y llenas de futuro.

Pero si entonces yo estaba convencido de que -como los acontecimientos confirmarían puntualmente-la URSS a la que se esperaba renovar se disolvería, de que el marxismo que se quería humanizar acabaría derrumbándose y de que el propio Gorbachov sería arrastrado por los escombros, no era ciertamente por mi capacidad profética. Simplemente me mostraba de acuerdo con ese extraordinario filósofo de la historia que fue, en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville quien, partiendo de la experiencia, señalaba que un régimen totalitario no es reformable so pena de que se derrumbe.

Para un régimen autoritario es siempre una ilusión mortal pensar que puede salvarse aflojando las riendas y abriendo algún tragaluz de libertad. En palabras de Tocqueville, escritas en 1856 en *El antiguo régimen y la revolución:* «Un pueblo, después de haber soportado las leyes más pesadas, las rechaza violentamente en cuanto su peso empieza a ser más ligero. El momento más arriesgado para un gobierno despótico es aquél en que empieza a reformarse. Sólo un gran talento podría salvar a un príncipe que se apresura a liberar a sus súbditos tras una larga opresión. El mal, soportado pacientemente hasta el punto de parecer inevitable, se convierte en intolerable cuando surge la idea de que nos podemos librar de él. Cualquier abuso que es suprimido permite apreciar mejor aquellos que permanecen. El mal, en realidad, es menor pero la sensibilidad es más aguda».

Esto fue lo que sucedió, en efecto, en la URSS de Gorbachov, pues al «reformador», como podía preverse, la situación se le escapó de las manos y se derrumbó por completo lo que intentaba consolidar.

Algo parecido -por referirnos a la historia cristiana y salvadas (¡faltaría más!) todas las distinciones y diferencias del tema- sucedió en la Iglesia católica de los años sesenta y setenta, en la caótica etapa postconciliar, cuando las «aperturas» en la doctrina monolítica y las «relajaciones» en el rigor de la disciplina no dieron paso a una evolución tranquila sino a algo que apareció como una revolución incontrolable para muchos. Comenzando por Pablo VI que en los últimos años no hacía más que lamentarse, con un tono de cada vez mayor asombro y preocupación: «Esperábamos un día de sol y en cambio, ha llegado la tempestad…»; y llegaba hasta el extremo de sospechar que «el humo de Satanás» se hubiese colado por alguna grieta y hubiese entrado, según sus propias palabras, «en el templo de

Dios». Quizás, sin tener que echar mano del diablo (aunque, por otra parte, tampoco quepa excluirlo…), sucedió tan sólo lo que suele pasar en estos casos, de acuerdo con una «constante» de la historia que hasta el momento no se ha visto desmentida. Por lo demás, incluso el cardenal John Henry Newman, el gran converso del anglicanismo en la década de 1880, había previsto con exactitud hasta dónde podría llegar una etapa postconciliar.

¿Por qué recordamos todo esto? Porque sería interesante proceder a un análisis para verificar cómo el Dios cristiano se toma en serio la historia de los hombres, hasta el punto de aceptar toda su dinámica por medio de la encarnación en Jesús de Nazareth.

Jesús no «aterrizó» entre los hombres ni fingió ser «como» ellos -de otra forma, no hubiera asumido su naturaleza-, sino que se insertó plenamente en su historia. El Nazareno parece respetar a lo largo de los siglos las «constantes» que gobiernan esa historia. Tener en cuenta esta radical «inserción» en la sucesión de los acontecimientos humanos podría ser una clave para arrojar mayor luz (aun con todas las prudencias del caso) sobre Aquel en el que los cristianos reconocen al Mesías y adoran al Hijo de Dios.

Se podría, por ejemplo, encontrar un posible inicio de respuesta a preguntas como ésta tan antigua y que siempre reaparece: «¿Por qué Jesús no ha dejado nada escrito?». Si -en aras de una mayor brevedad y prontitud- resulta lícito citarse a uno mismo, reproduciré aquí lo que escribí una vez: «Los protagonistas «auténticos» escriben, en la medida en que tienen la posibilidad, siempre y únicamente con los hechos y casi nunca con las palabras. Estas, si acaso, las emplean para los discursos, leyes, disposiciones y reglamentos. Y después -pero sólo cuando se han retirado o han quedado marginados- para escribir sus memorias. Los diarios son escritos, mientras tienen lugar los acontecimientos, por colaboradores o figurantes (y si alguien se refiriera al caso de Julio César, estaría olvidando que *La guerra de las Galias* y *La guerra civil* fueron escritas no por libre iniciativa sino por necesidades políticas, para justificarse ante los adversarios)».

Volviendo a nuestra exposición del principio, en la que nos referimos a Gorbachov y a Pablo VI. No hay ni siquiera que aclararlo, pero no pretendemos ni mucho menos equiparar el régimen soviético con la Iglesia preconciliar… ¡Dios nos libre! Pero la Iglesia posee (junto a una realidad misteriosa y sobrenatural) un aspecto terreno e institucional que -en cuanto tal- no escapa de las «constantes» que se aplican en la historia a cualquier otra sociedad humana.

Y así parece ser para Jesús: es «verdadero Dios» pero también «verdadero hombre», según la fe. Más aún: es Hombre con mayúscula. Así pues, es el protagonista por excelencia de la existencia humana, y se sometió voluntariamente, por tanto, a las «constantes de los líderes» que suponen que si de verdad son líderes (¿quién lo fue más que El?) hablan con hechos y discursos, no con libros y folletos («Jesús Nazareno, que fue un profeta poderoso en *obras y palabras…*», en expresión de los discípulos de Emaús, Lc 24, 19).

Serán los discípulos los que piensen en dejar los recuerdos por escrito, en referirlos con palabras sobre papel y papiro. Al no respetar una «constante» histórica, un Jesús escritor no estaría insertado plenamente en la dinámica que preside la aventura humana.

Por lo demás, aportaremos otra prueba: también los grandes personajes religiosos se comportaron de idéntico modo. Mahoma no escribió nada que presentara como original suyo, pues siempre afirmó haber sido un fiel instrumento al que Alá, por medio del arcángel Gabriel, «dictaba» el Corán, leyéndolo del original que estaría en el Cielo. Tampoco fueron escritores los Buda, los Confucio y todos los demás

líderes de las religiones mundiales y todas las «almas grandes» como Sócrates e incluso Gandhi, que dejó pocas páginas. De ellos quedan unas pocas enseñanzas orales, recogidas por los discípulos, con lo que se asemejan -al menos en este aspecto- a Jesús.

Por poner otro ejemplo más. Existe otra constante que se basa en la lección milenaria de la experiencia: «No existe nada grande en la historia que haya tenido grandes comienzos». Si lo pensamos bien, es verdad: lo que nace entre grandes fastos, entre toques de trompeta y conferencias de prensa, promovido por gobiernos y poderosas instituciones tanto públicas como privadas, casi nunca suele ser algo que tendrá un gran futuro. ¡Todo lo que ha nacido «grande» ha tenido un destino «pequeño»! Se diría que la historia quiere respetar las leyes de la vida que establecen que los organismos destinados a ser grandes tengan su origen en una pequeña semilla, con frecuencia invisible a los ojos de los hombres.

¿Es por respetar esta «constante» por lo que el anuncio de la encarnación del Verbo -el más grande de todos los acontecimientos posibles, según la fe- ha tenido lugar en la soledad de una minúscula y despreciada aldea, y ha tenido por protagonista a una muchacha desconocida e insignificante para los hombres? ¿Es por lo que el nacimiento del «Rey de reyes» ha sucedido en la pobreza y en el refugio de Belén?

¿Es en este «respeto» de las habituales leyes de la historia, en este «hacerse semejante a los hombres en todo excepto en el pecado», por emplear palabras de Pablo, donde encontrarían una posible respuesta aspectos del evangelio que resultan desconcertantes pero que -contemplados desde esta óptica - muestran una oculta coherencia con la lógica de la encarnación divina en la historia humana?

Limitémonos a dejar abiertos los interrogantes que señalan una posible orientación en la búsqueda. Ahora nos detendremos expresamente en el ámbito de la historia. Reflexionaremos sobre la historia en compañía de un destacado especialista, Jacques Perret. Este profesor, titular de la cátedra de historia de Roma en la Sorbona de París, ha publicado obras importantes a nivel internacional, como el monumental estudio en tres volúmenes dedicado a Virgilio y a su Eneida, además de otros muchos ensayos sobre autores y personajes de la antigüedad latina.

Al finalizar su carrera docente, el profesor Perret decidió aplicar su experiencia de historiador «científico», sus amplios conocimientos sobre la antigüedad y su práctica de la interpretación de los textos de la época clásica al análisis de los relatos evangélicos sobre la Resurrección y las apariciones del Resucitado, desde la Pascua hasta la Ascensión. Apareció así un librito publicado en 1984 y que me pareció enseguida que tenía un interés extraordinario, por lo que apoyé que se tradujera al italiano. Son menos de cien páginas, pero bastante densas en noticias y reflexiones sorprendentes e inspiradas, basadas, entre otras cosas, en un profundo conocimiento tanto de la Escritura como de los comentarios e interpretaciones de los especialistas actuales de la exégesis.

Tras haber aplicado a los versículos evangélicos que son el tema de este libro (y a los pasajes de los Hechos y las Cartas apostólicas referentes a la Resurrección y al Resucitado) no los *a priori* del creyente -pese a que Perret no oculte su fe católica, convencida y motivada- sino clasificaciones y criterios objetivos, de ciencia histórica actualizada, las páginas de su libro llegan a esta conclusión textual: «Cuando se rechaza la creencia en la resurrección de Jesús, *no es por razones históricas*. La historia, en lo que puede dar de sí, no sólo no contradice sino que lleva a considerar como la más probable de entre todas las hipótesis el que los evangelistas narren con sustancial veracidad lo que realmente sucedió».

Para Perret, los métodos históricos más modernos no pueden -evidentemente- proporcionar la fe, que tan sólo es un don de Dios, pero pueden llevar a un extremo en el que el investigador se vea prácticamente obligado a reconocer una realidad objetiva: que aceptar la realidad de la Resurrección es la lógica conclusión de un razonamiento mucho más coherente que aquél que niega credibilidad a todo lo relatado por el Nuevo Testamento.

Para llegar a semejante conclusión, el historiador parisino se ve obligado a contradecir también a algunos hermanos católicos, quienes repiten (lo sabemos bien, pues hemos hablado de ello) que la Resurrección sería «una realidad de fe que escapa a la historia»; y que sería inútil querer establecer lo que sucedió realmente en la Pascua y en los días posteriores, pues estaríamos frente a simples «verdades teológicas», que nada tendrían que ver con las realidades de este mundo. Esas son las únicas que tienen interés para un especialista en la reconstrucción del pasado. Diferenciar los relatos pascuales de las investigaciones del historiador sería para estos católicos, respetar la intención de los propios evangelistas, preocupados tan sólo por transmitir experiencias religiosas y no en referir sucesos de una crónica.

Pese a ser una persona equilibrada, habituado a razonar con serenidad en torno a los textos, Perret ha tenido una especie de impulso pasional frente a estos intelectuales cristianos: «¡Un historiador no lo puede entender! Se queda sorprendido ante esta especie de obstinación con la que dichos profesores, con frecuencia sacerdotes, querrían convencernos de que al intentar una aproximación histórica a los relatos de la Resurrección, estaríamos persiguiendo una piadosa utopía. ¿Qué saben ellos, estos exégetas y teólogos, ellos que precisamente se jactan de no interesarse por la historia?». En este punto Perret añade una nota que vale la pena reproducir: «Me temo que no saben gran cosa; y que sobre todo, son víctimas de una especialización demasiado restringida y carecen de práctica. Si un historiador de la antigüedad aplicase en algunos temas los métodos por los que ellos creen haber reducido a la nada los testimonios de los evangelistas, se convertiría seguramente en la irrisión de todos sus colegas».

Prosigue Jacques Perret: «¿Es quizás su teología la que les dicta hoy esos relatos increíbles que son sus ensayos, la que les hace envolverse en un agnosticismo pertinaz, mientras que en otro tiempo había otra teología que-les inspiraba exactamente lo contrario, es decir, la literalidad más desconcertante? En tiempos el historiador era rechazado por los biblistas católicos como alguien que discrepaba de ellos, pero hoy se ve atacado por esos mismos biblistas, cuando propone el considerar como probable la realidad de los acontecimientos que la fe, ayer mismo, daba por supuestos. A los ojos de estos eclesiásticos sectarios, el historiador, aunque sea un profesional, es un burdo aficionado si pretende descubrir aunque sean los restos de una casita en el terreno de los evangelios, un terreno que ellos desearían tener totalmente vacío, para reivindicar del modo más absoluto la trascendencia de su fe».

Pero advierte con amargura el historiador francés: «aquéllos que tienden a hacer de la "resurrección de la carne" de Jesús un símbolo, un mito religioso sin fundamento en la realidad concreta de este mundo (la realidad que la historia puede y debe reconstruir o, por lo menos, investigar) no tardarán también en liberarse de la cruz al considerarla como una incidencia del recorrido y, en todo caso, como algo superfluo».

Dejemos al profesor Perret la responsabilidad de semejantes diagnósticos y pronósticos. Y dejemos para otros capítulos la configuración «general» de las relaciones entre el Nuevo Testamento y la historia. Con la ayuda del profesor francés empezaremos a examinar algunas cuestiones apresuradamente despachadas del ámbito de la historia.

Según muchos, el descubrimiento del sepulcro vacío, y todos los acontecimientos que siguieron, no pretenderían situarse en el género literario de la historia, sino en el del *midrash*, el del relato moralizante, el de la parábola simbólica, y que en este caso estaría destinado a describir no una resurrección insignificantemente «material» sino enteramente espiritual. No se trataría, por tanto, de un «escandaloso» «Jesús ha resucitado» sino de que «el espíritu y el mensaje de Jesús están vivos y son eternos».

Entre las «señales», que demostrarían en este tema el *midrash*, estarían «los ángeles» o misteriosos hombres vestidos de blanco que, aunque con tareas y en momentos que no coinciden exactamente, aparecen en cada uno de los cuatro evangelios. Señala Perret: «Estos personajes intervienen, en los relatos de la Resurrección, con una finalidad precisa: dar un significado sobrenatural a un hecho -el del sepulcro vacío- que es apreciable por sí mismo con independencia de toda fe. Hay que señalar que, en Marcos, las mujeres ya se habían dado cuenta de que el sepulcro estaba abierto antes de advertir la presencia del "joven sentado a la derecha, vestido con un manto blanco"».

Prosigue el investigador: «En el resto del Nuevo Testamento los ángeles aparecen intercalados en los relatos siempre de idéntico modo, no son presentados sin duda como *midrash,* como símbolos, sino como hechos ciertamente históricos, pues aparecen en el día en que Jesús es concebido por María, el día de su nacimiento y más tarde, en el huerto de los olivos. Intervienen además para persuadir al centurión Cornelio a reunirse con Pedro (Hch 10, 3) y. también el día en que, de modo imprevisto, Pedro consigue salir de la cárcel (Hch 12,7). Se trata de acontecimientos que para los autores del Nuevo Testamento son, sin lugar a dudas, históricos. Las misteriosas criaturas intervienen sencillamente para invitar a los beneficiarios de estos mismos sucesos -y a los que los conocen por medio de la Escritura- a reconocer en ellos la inmediatez de la acción divina».

En los capítulos siguientes, continuando en la compañía del eminente profesor francés, afrontaremos estas habituales objeciones a la historicidad de la Pascua cristiana. Por ejemplo, la afirmación, tantas veces repetida, de cualquier intento de enfoque histórico debe de ser descartado porque la Resurrección no ha tenido testigos. O bien, la afirmación de que los relatos de la Resurrección no tendrían credibilidad al haber sido escritos por creyentes.

El examen de éstas y otras objeciones, demostrando su inconsistencia, podrá ayudarnos a reflexionar sobre lo que realmente sucedió, enfrentándonos a problemas reales, y no con lo que el famoso especialista de La Sorbona, citado en estas páginas, llama «las guillotinas de teólogos modernos para tratar de detener al historiador que pretenda extender su labor a este ámbito».

XXI. RELATOS A TODA PRUEBA

Hemos empezado a reflexionar sobre los relatos de la Resurrección con Jacques Perret, en tiempos prestigioso titular de la cátedra de historia de la antigua Roma en la universidad de París. Este profesor, al término de su carrera docente, decidió abordar el tema de la credibilidad (desde la óptica del historiador «laico» y profesional) de los relatos neotestamentarios de la Resurrección. Hemos recordado además que su juicio es bastante severo hacia determinada crítica bíblica y que es mayoritaria desde hace décadas. Lo resumiremos con sus propias palabras: «Se convertiría en la irrisión de todos sus colegas el historiador de la antigüedad que aplicase, en cualquier sector de su actividad científica, los métodos con los que muchos exégetas (que no saben nada ni quieren saber de las técnicas modernas de investigación histórica) rechazan el testimonio de los evangelistas».

Para Perret, estos investigadores no han llegado a su escepticismo sobre la verdad objetiva de las apariciones del Resucitado por razones objetivas sino por «prejuicios y malentendidos teológicos». Al término de su reflexión, el profesor francés se apresura a concluir: «Cuando algunos críticos rechazan creer en la resurrección de Cristo, no es por razones históricas. Por el contrario, y en la medida de sus capacidades, la historia nos lleva a aceptar la verdad de la misma».

Anteriormente hemos empezado a exponer algunas reflexiones *so*bre las que el historiador parisino llega a estas comprometidas conclusiones. Continuamos con el tema y abordamos uno de los argumentos más utilizados para negar carácter objetivo a los relatos de la Resurrección. Se afirma que ésta no ha tenido testigos y que no ha sido un suceso comprobado por nadie. En consecuencia, no pertenece al ámbito de las realidades sobre las que puede pronunciarse la historia…

Perret señala de inmediato: «Hay que sorprenderse de la importancia que dicha consideración tiene en algunos autores, de tal modo que cualquier intento de enfoque histórico se encontraría de inmediato condenado al fracaso». Prosigue basándose -antes que en su experiencia de investigador- en lo que llama *«le sens commun, le bon sens»:* «Son innumerables los acontecimientos en los que los niveles de veracidad no dependen en absoluto de la presencia o la ausencia de testigos inmediatos».

En efecto, y refiriéndonos a los evangelios: «Supongamos que uno de los judíos que haya asistido a la muerte y los funerales de Lázaro, y le haya llorado tres o cuatro días junto a su sepulcro sellado, pasado un tiempo, le encuentre por la calle. ¿Acaso no se verá obligado a reconocer que, durante este intervalo, Lázaro ha vuelto a la vida? Ignora ciertamente el día, la hora y las circunstancias; e incluso nunca llegará a conocerlas del todo, pero no por ello estará menos convencido de la resurrección. Creerá como si él mismo hubiera estado allí presente».

Perret expone un ejemplo de alguna manera «opuesto»: «Si encontramos muerto a un amigo con el que estuvimos conversando ayer mismo, no es arriesgado deducir que en un momento determinado ha pasado de la vida a la muerte, aunque no exista ningún testigo ocular para decirnos cuándo y cómo se ha producido ese fallecimiento».

Observa nuevamente Perret que si ésta es «la óptica del *sentido común"*, también es ésta «la de los autores del Nuevo Testamento». Recordemos, por ejemplo, los casos del ciego de nacimiento curado por Jesús (Jn 9, 8-9), o del tullido de la Puerta Hermosa (Hch 3, 10), curado por Pedro: «Evidentemente

nadie se preocupa de saber si un testigo ocular ha estado presente en su curación. El único problema planteado es el de la identificación: ¿se trata de la misma persona, antes y después? Pues bien, es lo mismo en el caso de Jesús resucitado. Pensemos en la aparición tras el regreso de los discípulos de Emaús, en Lc 24, 39: "Soy yo mismo". Así pues, los discípulos y los autores del Nuevo Testamento están seguros de que la Resurrección se ha producido como si ellos mismos hubieran estado presentes, pues ha habido -y no lo niegan (¡otro indicio de su buena fe!)- un vacío o espacio en blanco en la continuidad de su experiencia. Por tanto, el historiador no procederá de modo distinto y lo hará por medio de un razonamiento del todo natural». De sentido común, ni más ni menos. Ese sentido común que en algunas ocasiones sorprendentemente no convive con la erudición o la indudable inteligencia de algunos profesores.

Señala nuevamente Perret al volver, en otro apartado de su reflexión, sobre el mismo argumento: «Cuando el historiador toma en sus manos el evangelio, le parece que lo que se evapora como humo no es este texto antiguo sino la ilusión de quienes quieren hacer de él un entramado de símbolos. Vuelve a descubrir cada vez que, a pesar de todo, el evangelio, desde un punto de vista histórico, *tient bon,* se mantiene firme, pues no está redactado ni mucho menos al estilo de los mitos platónicos. Estamos de acuerdo en que el hecho de la Resurrección no ha tenido testigos, pero los discípulos han creído poderlo afirmar a partir de otros sucesos en que sus sentidos han estado directamente implicados. Nos lo han descrito con exactitud, en la medida de sus posibilidades, dándonos al mismo tiempo la interpretación que ellos les han dado y que quizás se base en otros factores que no han sabido expresarnos. Una interpretación que, en cualquier caso, no sobrepasa, en lo que a ellos respecta, los límites del relato histórico y que, por tanto, el historiador moderno se guardará de descartar *a priori*. En efecto, si Jesús se ha dejado ver y reconocer, si su sepulcro está vacío, ¿sería realmente atrevido decir que ha resucitado, aunque nuestra experiencia no nos proporcione otras referencias para figurarnos lo que ha sucedido y aunque haya que creer que existen otras luces, las de la fe, para apreciar la completa medida del hecho que ha tenido lugar?»

Aunque pueda ser una excusa la continua insistencia de muchos exégetas actuales sobre la falta de testigos oculares de la Resurrección (lo importante es que los «efectos» -las apariciones- son los que remiten ciertamente a una «causa» que sólo puede ser la vuelta de Jesús a la vida), hay, sin embargo, otra objeción argumentada contra la posibilidad de reconstruir con certeza aquellos hechos. Es una objeción de principio, repetida como si fuera algo incuestionable y no tuviera ninguna respuesta. Lo expresaremos otra vez con palabras de Perret: «Se insiste en el hecho de que estos textos han sido escritos por *creyentes*. Por tanto, carecen de *credibilidad*».

Pero también en este tema, nuestro historiador profesional vuelve a replicar con prontitud: «¿Es posible que estos biblistas ignoren que sería imposible escribir cualquier historia (más aun: no existiría la propia historia) si hubiera que descartar a todos los autores sospechosos de estar implicados en los hechos narrados?».

Al contrario de lo que muchos afirman, «es el propio deseo de convencer, el que guía a estos testigos directos y protagonistas, el que les obliga a construir su relato a partir de elementos auténticos. No dudamos en hacer uso de Tácito aun sabiendo que es parcial. También César dista mucho de ser el cronista objetivo de sus hazañas, pero para nosotros es el único testigo de un gran número de episodios de la conquista de las Galias. Sin embargo, nadie duda -ni puede dudar- de la veracidad sustancial de su relato, dirigido a lectores que en su mayoría habían sido espectadores o protagonistas de los acontecimientos».

En consecuencia, Perret reclama la atención sobre una realidad sobre la que nosotros mismos hemos insistido muchas veces, sobre todo en nuestro libro anterior. Se trata del hecho de que los relatos evangélicos no pueden ser localizados (como parece confirmar cada vez más la crítica bíblica) en un tiempo distante de la muerte de Jesús, cuando los testigos de los hechos ya habían desaparecido y, en consecuencia, no hubieran podido desmentir el relato.

Escuchemos una vez más a Perret: «Ciertamente no resulta cómodo para un historiador explorar en profundidad el método que los discípulos han considerado de mayor autenticidad. Sin embargo, todas las hipótesis contrarias no parecen ser satisfactorias. El defecto de dichas hipótesis, un defecto repetido de continuo, parece estar (al menos así se lo parece a un historiador, hombre de fechas e instantes precisos) en la cronología admitida por las obras que niegan que la Resurrección se haya producido. Aunque los exégetas y críticos no siempre lo adviertan, siguen todavía incrementando indefinidamente las explicaciones «desmitificadoras», cuyos modelos están construidos en referencia a una cronología demasiado extensa. Al suponer que los textos del Nuevo Testamento sólo tomaron su definitiva forma a lo largo del siglo II, por obra de algún tal Marción, lo cierto es que en este gran intervalo que les separaría de la muerte de Jesús (y durante el cual, fatalmente, todos los testigos habrían desaparecido) se habrían podido producir muchos cambios y surgir muchas leyendas. En la actualidad este intervalo, que se quería prolongar en muchos años, ha sido reducido a algunos años, y en algunos círculos académicos a unos meses o días. ¡No fue cien años después cuando los cristianos anunciaron públicamente la resurrección de Jesús (y al parecer, con lo esencial de los detalles que leemos en nuestros textos) sino menos de dos meses después del Viernes Santo!».

Pero al llegar a este extremo, muchos argumentan que semejantes consideraciones están fuera de lugar porque los evangelistas (a diferencia de César o Tácito mencionados por Perret) «no pretendían hacer una labor de historiadores». Argumentan que el «género literario de los evangelios no es el de la historia». Pero también en este tema, el profesor de la Sorbona tiene algo que decir: «Se admite por una serie de hipótesis (sin comprender bien su significado) que los autores del Nuevo Testamento no eran historiadores "en el sentido moderno del término" y que los primeros cristianos no tenían espíritu de historiadores (también en el sentido moderno). Pero aquéllos que insisten tanto en convencernos de ello, parecen hacer de aquellos cristianos de la comunidad primitiva unos infrahombres, al despojarlos enteramente de uno de los rasgos más universales de la naturaleza humana: la atención a los acontecimientos y el deseo de conservar de ellos el recuerdo más preciso posible».

En efecto, prosigue el profesor: «No es en absoluto verosímil que las primeras comunidades estuvieran formadas por quietistas o soñadores, tan sólo preocupados por sus estados de ánimo, por las necesidades de su grupo, o por personas que se hubieran olvidado (o que les resultara indiferente) de lo que habían visto, entendido o podido aprender sobre Jesús de un modo auténtico. Los hechos que siguieron a la Pasión -el sepulcro vacío, las apariciones… - nos han sido transmitidos por los mismos que nos han relatado las parábolas, la curación del paralítico o la expulsión de los mercaderes del templo». Provienen, por tanto, de la misma fuente y tienen idéntico grado de historicidad. Es lo que también nosotros recordábamos al principio: este libro nuestro sobre la Resurrección tiene la misma fiabilidad (o no fiabilidad, si se quiere…) que el de la Pasión y Muerte porque los autores y sus intentos de relatarnos todo lo que realmente sucedió son los mismos. Si aceptamos la historicidad sustancial de los relatos de lo sucedido aquel viernes, no nos está permitido excluirla de lo que esos relatos narran acerca del domingo y los días sucesivos.

¿Pero no demostrarían las discrepancias existentes entre los relatos posteriores a la Pascua que nos encontramos más allá de la historia? ¿No pondrían de manifiesto, al menos, el carácter «no reducible» de estos acontecimientos, situados más allá de la experiencia humana y, en consecuencia, no clasificables como relatos de una crónica?

Tampoco se calla el profesor Perret en este tema: «La variabilidad o la imprecisión de los detalles que aparecen en los textos del Nuevo Testamento relativos al período posterior a la muerte de Jesús muestran únicamente la diversidad de los fenómenos apreciados o la variedad de las tradiciones: el caso es el mismo del ciego del que no se sabe si Jesús lo curó *al salir* (Mc 10, 46) o *al entrar* (Lc 18, 35). ¿De una discrepancia así, sería lícito deducir que aquel ciego nunca existió o que Jericó es una ciudad mítica?».

Habrá, por tanto, que tener en cuenta, hoy más que nunca, las informaciones objetivas que muchos críticos tienden a ignorar porque excluyen los acontecimientos posteriores a la Pascua -sobre los que se funda la fe inquebrantable, y que culmina en el martirio, de los apóstoles en la verdad de la Resurrección-, unos acontecimientos sobre los que el historiador puede y debe opinar.

Continuemos reflexionando con las observaciones de nuestro autor: «Las manifestaciones de Jesús resucitado, sus apariciones, no son presentadas en el Nuevo Testamento como una consecuencia de la fe sino como *hechos* que se desarrollan en el ámbito de lo visible y lo palpable. Dichas manifestaciones son perceptibles para un incrédulo (Pablo), que a continuación se convierte; para incrédulos (los compañeros de Pablo) que siguen siéndolo; para los discípulos que ni siquiera toman en consideración la posibilidad de que Jesús haya resucitado (María Magdalena, los Once); para quienes, a pesar del testimonio de sus compañeros, rechazan creer aunque creerán inmediatamente (Tomás); o para quienes seguirán sin creer (aquellos que, hasta el final, "aun dudaban", Mt 28, 17)”

Así pues, «semejante diversidad de reacciones muestra a las claras que, a juicio de los autores del Nuevo Testamento, estas manifestaciones no son el resultado de disposiciones interiores concretas sino que, como cualquier fenómeno de este mundo, se imponen desde fuera. Del mismo modo, el atribuir importancia, como hacen los narradores evangélicos, al hecho de que se haya encontrado vacío el sepulcro (y en un modo que se nos presenta objetivamente verificable para cualquiera) no tendría sentido si esto no supone una relación entre la resurrección de Jesús -de cualquier modo que quepa entenderla- y la realidad de hecho que, perceptible por todos, pertenece a la historia de este mundo». Se trata, por tanto, de una realidad que -insistiremos una vez más- el historiador puede y debe verificar.

Reflexiona a continuación el autor sobre el «método de redacción del Nuevo Testamento, que resulta «muy instructivo»: «La Resurrección y los hechos siguientes son relatados por los evangelios en forma de narración para completar la vida de Jesús. No serán tratados en los Hechos de los Apóstoles o evocados ocasionalmente en las Cartas como una figuración intemporal y simbólica del "reino de la fe" en el que la Iglesia trabajaría como misión propia. Antes bien, este período posterior a la Pascua está puesto -en el Nuevo Testamento- en relación no tanto con lo que le *precede* (el ministerio público de Jesús) sino con lo que le *sigue* (la vida de la Iglesia en la fe)».

Si ésta es «la estructura (y por tanto, la enseñanza implícita aunque evidente) de los textos propuestos por la Iglesia a los cristianos, está claro que el Nuevo Testamento se sitúa en la historia también en los hechos posteriores a la Pasión. Así pues, se desprende que no es en absoluto cierto que intentar dar un enfoque histórico de los hechos -narrados de modo similar a los de la vida pública de Jesús- sea atentar contra el propio espíritu evangélico. Si acaso, es todo lo contrario».

No hay que olvidar, por supuesto, lo que el propio Perret insiste en recordar: «Intentar dar un enfoque histórico de la Resurrección no significa ciertamente intentar situarla por entero al nivel del mundo, pues como todo lo referente a Jesús, empezando por su nacimiento, su Resurrección presenta una dimensión transcendente. Pero también tiene una dimensión histórica que no es conveniente descuidar».

Habrá que tener cuidado de no incurrir en la confusión de muchos entre «el ámbito en el que se practica el conocimiento histórico y el ámbito en el que se practica la fe». Es evidente que «las realidades derivadas de la fe (el establecimiento de la salvación universal en la persona de Jesús resucitado) sólo pueden ser percibidas en la oscuridad y sólo pueden expresarse de una manera que nunca es del todo adecuada. En cambio, el descubrimiento del sepulcro vacío o las apariciones (es decir, los presupuestos necesarios y suficientes de la dimensión de la fe) pueden ser objeto de una investigación histórica, al igual que cualquier otro acontecimiento, por muy conocido que sea».

¿No estamos aquí ante un problema? Nos encontramos frente a un relato que, si es «verdadero», nos lleva a la conclusión de que ha sucedido el «más insólito» de los acontecimientos: nada más ni nada menos que la resurrección de un hombre. ¿Puede un historiador objetivo, más allá de cualquier creencia, analizar la posibilidad de semejante hipótesis sin ser tomado por loco?

¿Por qué no?, responde sin vacilar el profesor Perret. ¿Por qué una hipótesis así no puede ser legítima? ¿Por qué debería ser rechazada sin ser tomada en consideración? Escuchemos sus palabras: «Es cierto que es un suceso fuera de lo común, enteramente singular y de aquellos que rara vez -o nunca- un historiador se ve obligado a analizar. Fuera de lo común, sin duda, pero -para quien estudie a fondo y sepa situar los textos- con una verosimilitud que sabe dar satisfacción a la razón. J. o es en absoluto cierto que, como principio, una hipótesis semejante (que los evangelios nos narren lo que realmente sucedió: en este caso, la resurrección de un cadáver) resulte inadmisible. Antes bien, analizarla es basarse en un sano principio, en un método concreto consistente en dar mayor credibilidad a los datos objetivos, a los derivados de los textos y las situaciones, que a fiarse de la convicción de que los planteamientos utilizados habitualmente tengan un valor absolutamente universal».

Conviene recordar, nos advierte el ilustre profesor, que también el historiador debe ser muy consciente de que «los límites de lo posible y lo imposible no se dejan establecer con certeza. Puesto que "hay bastantes más cosas en la tierra y en el cielo de las conocidas por nuestra filosofía", tenemos que estar dispuestos alguna vez a dejarnos llevar por el asombro».

Es cierto que «nuestra tentación consiste en limitar el reino de lo posible a lo que nuestra experiencia cotidiana transforma para nosotros en costumbre. Todo lo demás termina por parecernos imaginario. Pero esto es una tentación de pereza, contra la que un investigador debe reaccionar continuamente. Las propias constantes en que nos basamos para explorar lo real -y a las que hemos dado el nombre de "leyes"-, ¿no proceden quizás de una serie de estadísticas que tan sólo definen lo que sucede habitualmente? Por su misma naturaleza, esas "leyes" no pueden excluir la particularidad de acontecimientos singulares y la posibilidad de acontecimientos fuera de lo común».

Así pues, «para poder formular hipótesis objetivas sobre un acontecimiento fuera de lo común, el historiador tan sólo tiene necesidad de este extremo y obligado respeto por las situaciones particulares, por los "casos especiales". Al hacer esto no se sale del terreno de su competencia. Es más bien todo lo contrario: un acontecimiento extraordinario se convierte en un acontecimiento histórico. Al igual que cualquier otro acontecimiento, adquiere su lugar en el tiempo, dentro de una sucesión de otros eventos».

Nuestro historiador llega a una conclusión, impuesta por la razón y la propia lógica de la investigación: «En semejantes condiciones, el investigador -tras haber analizado del mejor modo todas las posibles hipótesis- no comete una imprudencia si a ellas añade, en igualdad de derechos, la hipótesis de que un acontecimiento fuera de lo común haya tenido lugar después de la muerte de Jesús y que esté en el origen de las convicciones y experiencias atestiguadas por los textos del Nuevo Testamento».

Antes bien, escandalizando una vez más, al hacer reflexiones de mayor alcance, el investigador objetivo puede incluso ir más allá: «La hipótesis de que Jesús haya resucitado verdaderamente no estaría ni mucho menos entre las descartables, si clasificamos las posibles hipótesis según el género de verosimilitud. Se diría que el propio impulso del espíritu histórico nos llevaría a preferirla en primer lugar».

Será nuestra labor, también en los capítulos restantes, continuar con el análisis de las razones que pueden llevar a formular -y de un modo objetivo- una «escandalosa» y al mismo tiempo razonable convicción.

XXII. INDICIOS

En el capítulo en que destacábamos que, al llegar la Pascua, los textos de los cuatro evangelistas parecen como golpeados por una «sacudida», citábamos al teólogo Karl Barth: «Los relatos pascuales, tal y como nos son referidos por los cuatro testigos evangélicos, aparecen inconexos y desencajados como si por allí hubiera pasado un terremoto». Una observación objetiva, que hemos hecho también nuestra, al intentar dar una explicación de esta disposición fragmentaria, presentada por los textos del Nuevo Testamento tras los sucesos de la mañana del domingo.

Recordamos esto porque, al menos en este capítulo, querríamos abandonar la labor de coherencia seguida hasta ahora, analizando tema por tema y argumento por argumento. Querríamos pasar -ni más ni menos- a una «fragmentariedad» que no resulta inadecuada al abordar una realidad de este tipo. Dicha realidad (conviene no olvidarlo) es realmente la más «insólita» -en el sentido etimológico- con la que el hombre haya podido enfrentarse.

Con tintes extremos y paradójicos lo expresó también el apologista Tertuliano: «El hijo de Dios ha muerto: resulta creíble porque es absurdo. Fue sepultado y ha resucitado: es cierto porque es imposible». Esta afirmación del escritor de Cartago en el fondo no es más que una variación sobre el «escándalo y locura» a los que se refiere el apóstol Pablo.

Sucede que la búsqueda del «orden», que el ensayista pretende dar a su exposición, se muestra con frecuencia inadecuada para aproximarse a este misterio, que es a la vez una paradoja; una verdad para la fe, que es al mismo tiempo una provocación para la razón.

Pero hablando de la «razón», comenzaremos por ella la reflexión de acuerdo con el «método» de este capítulo, sirviéndonos de las citas que -a lo largo de los años- hemos ordenado en nuestro archivo en el epígrafe *«Resurrección»*.

La cita de arranque no es en realidad nuestra sino de Blaise Pascal, un autor «fragmentario» por excelencia (y quizás por esto mismo, bastante eficiente). Se trata del pensamiento 222, de acuerdo con la numeración clásica de Léon Brunschvigc: "¿Con qué razón vienen a decirnos que no se puede resucitar? ¿Qué es más difícil: nacer o resucitar? ¿Es más difícil que exista lo que nunca ha existido o que vuelva a existir lo que ya existió? ¿Es más difícil existir o volver a existir? La costumbre nos hace parecer fácil el existir; la falta de costumbre nos hace parecer imposible el volver a existir. ¡Qué manera tan ingenua y popular de juzgar!».

A este fragmento el responsable de la edición le hace seguir inmediatamente este otro: «¿Qué tienen que decir en contra de la resurrección? ¿Qué es más difícil: crear a un hombre o volverlo a crear?».

La observación de Pascal parece hacer referencia a otra de san Agustín, en la que con casi toda seguridad está inspirada, teniendo en cuenta (según nos informa su hermana, Gilberte Périer) que en un determinado momento, Blaise -por amor al desprendimiento del mundo y a la pobreza- vendió la totalidad de su biblioteca, distribuyendo lo obtenido entre los necesitados y conservando para sí mismo «únicamente una Biblia y un san Agustín». El obispo de Hipona había señalado: *«Resurrexit unus mortuus, obstupescunt omnes; cum nemo miretur cotidie nasci qui non erat»*. «Resucita un muerto y

todos se asombran, pero nadie se extraña de que cada día nazca lo que antes no existía».

Nos parece que las observaciones de Pascal y san Agustín son de una especial actualidad, mucho más que cuando se escribieron. En aquellos tiempos eran muy pocos los que negaban una «creación» divina para ponerse a desvariar (y con pretensiones «científicas») sobre el origen de la existencia de una asombrosa «materia» que existía desde siempre y era eterna. Olvidando, entre otras cosas, explicar de dónde procedía y quién había creado esta materia.

En efecto, basta con detenerse un instante para darse cuenta de lo injusta que resulta la compasión demostrada hacia los creyentes en la resurrección por parte de quienes -a su vez- realizan un acto de fe mucho más exigente, al creer en las sorprendentes teorías sobre «el azar y la necesidad», la «generación espontánea» o el «evolucionismo ciego» que -poco a poco- desde el mítico «caldo primigenio» habría llevado al *Homo sapiens* y a todo lo que le rodea.

Por emplear una frase de otro autor de la antigüedad: «Hacer es mucho más difícil que volver a hacer». Quienes -creyéndose «seguidores de la razón»- afirman que la vida fue creada por sí misma, juzgan toscos, infantiles y absolutamente irracionales a quienes se empeñan en pensar que Alguien haya planificado la vida y que -del mismo modo que la ha dado- esté en condiciones de devolverla.

La apariencia de «locura» y «escándalo» de la predicación cristiana, enteramente fundada sobre la resurrección de Alguien que determina la resurrección de todos, no debe hacer olvidar que en este tema se está «más allá» de la razón, pero no «en contra» de ella. En cualquier caso, esto es mucho más «razonable» que la actitud de quien considera racional dar por supuesto que la vida fue creada por sí misma, y considera un absurdo inaceptable que alguien afirme que se pueda devolver la vida después de que ésta se haya extinguido.

Siguiendo con algunos supuestos «maestros de la razón», no pensemos que éstos sólo se dan hoyo que aparecieron a partir del siglo XVIII, con el racionalismo ilustrado y todas las ideologías seudoracionales que le han seguido y todavía continúan, pese a las desilusiones y las crisis. Escuchemos, por ejemplo, las palabras con las que en el siglo II de la era cristiana, Celso, en su *Discurso verdadero* (que nos ha transmitido en extensas citas Orígenes, su antagonista cristiano) creía poder «explicar» la resurrección de Cristo.

Tenemos aquí esta cita, en una traducción no demasiado perfecta, pero deliberadamente textual. Para este antiguo polemista anticristiano, en el origen de la fe estaría «una mujer histérica, según lo que vosotros mismos contáis; o quizás alguien engañado por dicha impostura. Puede ser que siguiendo una inclinación personal y llevado de su deseo haya tenido, en sus morbosas expectativas, una aparición imaginaria, puede que haya querido impresionar a otros con esta verborrea y -por medio de semejantes mentiras- ofrecer, con este motivo, pretexto a otros charlatanes…».

Como puede apreciarse, lo que sucedía al principio, también sucede hoy: los mismos planteamientos unen a Celso con algunos investigadores de los siglos XIX y XX. Las alucinaciones, un deseo subjetivo que se transforma -ilusoriamente- en realidad objetiva, una mezcla de entusiasmo incontrolado y de engaño, un engaño consciente o inconsciente: esto es lo que habría desencadenado el paso del fracasado Jesús de la historia al resplandeciente Cristo de la fe.

Se ha confirmado muchas veces lo que hemos podido comprobar: que los argumentos de los críticos de la fe siempre son los mismos. En este terreno, los que se presentan como «modernos», en realidad no

son sino repetidores de argumentos muy antiguos que son casi contemporáneos de los propios orígenes del cristianismo.

Continuando con esta misma tónica, y haciendo un esfuerzo por llegar a una última síntesis, diremos que la diferencia entre la fe y la incredulidad pasa, en el fondo, por una elección entre dos adjetivos: «objetivo», por un lado, y «subjetivo», por otro.

Intentemos explicarnos. Para los creyentes, la resurrección de Jesucristo es un hecho «objetivo», un acontecimiento concreto y verificable, que ha tenido lugar «por encima de» sus testigos, los cuales sólo se han limitado a dar testimonio.

Para los no creyentes (aunque hoy las posturas son más complejas y no faltan, como ya sabemos, los especialistas que se dicen cristianos, pero que están próximos a este tipo de explicación), la resurrección es, en cambio, un hecho «subjetivo». «Algo» que, de alguna manera, ha sucedido, pero en el «interior» de los supuestos testigos, en el lado oscuro de sus deseos, impulsos o neurosis (la «mujer histérica» de Celso) o de su intención de engañar.

Para los creyentes, el Resucitado es un cuerpo que se palpa: «Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. *Palpadme* y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo» (Lc 24, 39).

Para los no creyentes, en cambio, esto es una realidad engañosa -patológica e ininteligible- que se refiere a los «sujetos», y que afecta a unos impenetrables «espíritus» de su subjetividad.

Simplificadas así las cosas, si reflexionamos podemos llevarnos la sorpresa de que la hipótesis «objetiva» puede tener mayores probabilidades que la «subjetiva». En efecto, resulta mucho más fácil admitir que los apóstoles y los discípulos han tenido que rendirse a una noticia de hecho indiscutible; que han constatado una realidad que era imposible de negar porque chocaba con su imaginación y con sus sentidos. Desde la vista al oído pasando por el tacto: recordemos la invitación de Jesús a palparlo…

Pese a todo, es mucho más fácil admitir esto, mucho más que fiarse de la teoría «subjetiva». Esta presupone, en efecto, «algo» totalmente improbable, una especie de insólito «relámpago» que hace que los discípulos superen el desánimo provocado por los sucesos de la pasión y la muerte. Ya conocemos (hemos aludido a esto muchas veces pero será bueno insistir) lo amarga que fue la desilusión del viernes. Hasta el punto de producir un grupo de hombres -y mujeres- a la desbandada, atrincherados en casa y convencidos de haber sido engañados. Recordemos, entre otras cosas, aquel desconsolado «nosotros esperábamos» de los discípulos de Emaús.

A este respecto será significativo recordar algo que quizás muchos desconozcan. Es muy antigua, en la Iglesia, la tradición de vincular a María con el sábado. Entre los motivos de esta relación, tenemos lo escrito en este texto de meditación: «En el día en que Cristo fue depositado en el sepulcro, su Madre fue la única entre todos, cuando incluso los discípulos más cercanos habían caído en el desánimo, que conservó sólida e intacta la fe en la resurrección. Ella fue la única en mantener viva la llama de la esperanza».

No se trata tan sólo de reflexiones devocionales, pues por lo que sabemos -y los propios evangelios, aun en detrimento de la naciente comunidad, no se apresuran a ocultarlo y esta sinceridad figura entre los principales motivos de credibilidad- el grupo de los apóstoles se encontraba realmente frustrado y a punto de disolverse. Cada uno pensaba volver a sus ocupaciones anteriores, después de que aquella

aventura iniciada con muchas esperanzas hubiera acabado tan trágicamente.

Estaban, por tanto, en el estado psicológico enteramente opuesto al que suponen las hipótesis «subjetivas», que les atribuyen esperanzas, expectativas y deseos que no se produjeron.

Por tanto, éste es el motivo que demuestra que son más razonables las tesis que afirman que fue un acontecimiento tan" imprevisto como «objetivo» (las repetidas apariciones del Resucitado) y que no existieron motivaciones «subjetivas» del espíritu que sacaran a aquellos desesperados del abismo en que se habían precipitado. Tan sólo *hechos* concretos podían poner remedio al *hecho* no menos concreto de una desilusión tan amarga.

Seguiremos reflexionando de manera «fragmentaria» pero creemos que no lo hacemos al azar. En las palabras de Celso antes citadas -y en la infinidad de repetidores de aquellas tesis antiguas en los tiempos modernos- se da por supuesta la existencia de «alucinaciones colectivas». Pero, según los especialistas, este tipo de fenómenos no existe o, por lo menos, no puede tener una continuidad. Por muy insólito que pueda parecer a los profanos, las «epidemias alucinatorias», en especial las permanentes, son un mito que no tiene apoyo en la realidad.

Pensemos, por citar un caso especialmente conocido, en lo sucedido en Lourdes y en los pueblos de los alrededores en 1858. Al hilo de la emoción suscitada por la experiencia de Bernardette Soubirous, muchísimos jóvenes dijeron que ellos también habían visto a la Virgen. Pero no consiguieron convencer a la gente (salvo a algún que otro desprevenido y por pocos días) y poco después, la «epidemia visionaria» se desvaneció por sí sola y sus protagonistas volvieron al anonimato del que habían intentado salir. Sus de por sí escasos «devotos» se dispersaron en poco tiempo.

La experiencia mística (en positivo) y las patologías alucinantes (en negativo), son solitarias por naturaleza. No fue suficiente la «mujer histérica» de Celso ni tampoco lo fueron quienes trataban de convencer a sus compañeros de que habían «visto» o «sentido» para originar en la primera comunidad cristiana un «contagio psíquico» que les llevara a una certeza tan persistente y sólida que fuera capaz de desafiar las amenazas de los judíos y romanos y, con frecuencia, la muerte.

Hace también menos creíble la hipótesis de la resurrección «subjetiva» un hecho sobre el que apenas se reflexiona. Decía Friedrich Nietzsche: «De las cosas grandes hay que hablar de manera grandiosa». Esto es todo lo contrario del estilo de los evangelios. Se narra que el Resucitado se aparece como un *jardinero* a María Magdalena, como un desconocido y anónimo *caminante* a los discípulos de Emaús, y como un *paseante* cualquiera o un *pescador* en la orilla del lago. Nunca aparece de manera «grandiosa», con manifestaciones de esplendor y poder que el mito religioso sin duda habría inventado o que se habría representado en las alucinaciones. Es también este *understatement,* como dirían los anglosajones, es este «tono bajo», este estilo «humilde» lo que desmiente a las hipótesis «subjetivas».

En la autodefensa de Pablo ante el rey Agripa y Berenice, Jesús, en el camino de Damasco, aparece como «una luz del cielo, más brillante que la del sol», de tal modo que «caímos todos por tierra» (Hch 26, 13-14). Es la confirmación, hecha por el propio protagonista, del relato ofrecido bastantes capítulos antes por el autor de los Hechos de los Apóstoles: «… de repente lo envolvió de resplandor una luz del cielo. Y cayendo en tierra oyó una voz que le decía…» (Hch 9, 3).

Sin embargo, en los cuarenta días en que «se presentó vivo» a los discípulos «hablando de lo referente al reino de Dios (Hch 1,3), el Resucitado elige la discreción y su apariencia es humilde. No

sucede lo mismo después de ser «elevado al cielo» (Hch 1,2), según la experiencia de Pablo. Así pues, esta especie de «ruptura» entre el antes y el después de la Ascensión (no olvidemos que el autor de los Hechos es el mismo que nos ha relatado la más «reservada» de las apariciones pascuales, la de Emaús) parece confirmar que los autores del Nuevo Testamento, lejos de dejarse llevar por fantasías, relatan los elementos y los hechos tal y como se desarrollaron. Le gusten o no a quienes los relatan.

Es muy probable, por no decir cierto, que a los discípulos no les hubiera desagradado contemplar un aspecto «glorioso» del vencedor de la muerte inmediatamente después de su salida del sepulcro. Pero no sucedió así, pues la «estrategia» divina había elegido otros caminos bastante menos llamativos, escondidos incluso, salvo a los íntimos. Había que relatarlos así porque ésta era la verdad. En cambio, en el caso de Pablo, la verdad estaba en referir que el Resucitado había elegido aparecerse en medio de una gloria deslumbradora.

Aunque estas observaciones nuestras no son abrumadoras, estamos convencidos de que existe una especie de acumulación de semejantes «indicios» capaces de crear una atmósfera de confianza en la veracidad de los relatos evangélicos. Nos estamos refiriendo a los relatos de la resurrección pero no olvidemos que quienes nos narran la Pascua y sus consecuencias son los mismos que nos han narrado todo lo precedente a aquel «final feliz», que a la vez concluye e inicia la historia de la salvación que empieza con Abrahán.

La historia cristiana de la salvación (y continuamos tomando referencias de aquí y allá) tendrá, según algunos, un «final infeliz». Y esos «algunos» no son unos pocos, pues se trata de mil millones de musulmanes, tanto sunnitas como chiitas. En efecto, todos los creyentes en el Corán están de acuerdo en pensar que los cristianos lo pasarán muy mal el día de la resurrección general. Su acusador, el que pedirá para ellos el infierno, será Jesús en persona, irritado porque sus supuestos discípulos han traicionado sus enseñanzas llegando incluso hasta la blasfemia de hacerle semejante a Dios.

No faltan escuelas musulmanas convencidas de que, para el castigo de los cristianos, no habrá que esperar al día en que todos los muertos saldrán de sus tumbas. Según estos musulmanes, poco antes del momento final, Dios permitirá que Jesús vuelva a la tierra para exterminar a estos blasfemos que, creyendo honrarlo, han ofendido la unicidad absoluta de Dios, al introducir en ella a un hombre, al hijo de María, rindiéndole culto y adoración divinos.

Como puede verse, no son sólo los llamados «incrédulos» occidentales, de tradición cristiana, los únicos en compadecer a quienes creen en la verdad de los relatos evangélicos de la resurrección. Hay también una tradición religiosa monoteísta, en absoluto marginal y antes bien mayoritaria (según las estadísticas, los musulmanes han superado en número a los católicos, aunque no a la totalidad de los cristianos), una tradición religiosa muy importante, que afirma que no hay que «tomar en consideración» la resurrección de Jesús.

Sin preocuparnos de las exhortaciones islámicas -antes bien, con todo respeto, satisfechos de dejarles a un Alá que tiene derecho a todos los nombres, excepto al de «Padre»-, insistiremos sobre todo en algo expresado por perspicaces observadores de nuestra cultura occidental. Se trata de lo siguiente: «Resulta muy difícil hablar de resurrección si no se toma la muerte realmente en serio». Una observación que no carece de importancia y sobre la que vale la pena reflexionar para intentar entender los motivos profundos del rechazo por tantas personas del mensaje pascual en la época moderna.

En efecto, es precisamente la «modernidad» la que trata de ahuyentar de cualquier modo posible la

visión y el pensamiento de la muerte, hasta el punto de originar una especie de impenetrable tabú que parece haber sustituido al que en tiempos pasados se construyó en torno al sexo. Es evidente que quien no quiere pensar en la muerte tampoco puede reflexionar sobre la esperanza de la victoria de la vida sobre la muerte.

Es probable, por tanto, que este obstáculo psicológico impida actualmente la aceptación de la esperanza de la Pascua. Esta sólo tiene un sentido liberador en una vida edificada sobre categorías «humanas", y no lo son aquéllas que guardan silencio sobre nuestra precaria condición en esta tierra. Únicamente puede querer y buscar la salvación quien admita que tiene que ser salvado y quien, al reconocerse mortal, sienta nostalgia de la vida eterna.

XXIII. CAMINO DE EMAÚS

Ese mismo día iban dos de ellos a una aldea llamada Emaús, distante de Jerusalén sesenta estadios. Conversaban entre sí sobre todos estos acontecimientos…»

Este es el conocido comienzo de uno de los más extraordinarios relatos «pascuales» y está -como es bien sabido- en el capítulo veinticuatro, el último del evangelio de Lucas. Nadie pone en duda la calidad literaria de este texto. «Este relato de Lucas es una verdadera obra maestra», ha escrito Jacques Dupont, citado también por el famoso exégeta Béda Rigaux, que posteriormente añade: «Desesperación, búsqueda ansiosa, ramalazos de un nacionalismo mesiánico, desasosiego, intriga, ciencia sagrada, insistencia ante una amistad repentina: todo esto prepara la maravillosa sorpresa, cuando el velo cae y enseguida comienza la ansiosa y alegre carrera hacia Jerusalén…».

Efectivamente, y por estimación unánime, éste es uno de los mejores pasajes de toda la literatura en lengua griega. Es bonito pero, ¿es «verdadero»? Dibelius, uno de los padres de la historia de las formas (la alemana *Formgeschichte)* no tiene ninguna duda: *Osternlegende*, una leyenda de Pascua. Todo inventado, desde el principio hasta el final.

Según algunas tesis más «moderadas», se trata de una de las habituales alucinaciones de la comunidad primitiva, un deseo que se hace realidad, insertándose en un episodio de la vida cotidiana del que los dos discípulos fueron protagonistas. Es lo que afirma, entre otros, el viejo Ernest Renan, con su habitual estilo, suave en la forma pero devastador en el contenido (no olvidemos cómo se definió a este antiguo seminarista que fue el blanco preferido de la polémica católica en el siglo XIX: «Un *marrón glacé* con agujas por dentro»…).

Escribe Pierre Benoit, uno de los principales exégetas modernos: «Renan ha intentado explicar de un modo natural esta, para él, supuesta aparición, defendiendo una especie de ensoñación, de fantasía onírica de los dos discípulos. Mientras cae la tarde, el recuerdo de las comidas compartidas en otro tiempo con Jesús les llena de melancolía. "Invadidos de una dulce tristeza, se olvidan del caminante, y es a Jesús a quien ven mientras toma el pan y lo parte ofreciéndoselo. Estos recuerdos les llenan de tal modo, que apenas se percatan de que su nuevo compañero, deseoso de continuar su camino, les ha dejado. Fue entonces cuando salieron de su ensoñación…"».

Completaremos la cita dando también el comentario de Benoit: «Aquí el soñador es Renan, pues su inverosímil explicación no explica nada»…

Una tendencia difundida actualmente entre los biblistas, incluso católicos, defiende que el relato de Lucas es una especie de «montaje» con fines litúrgicos, pastorales o espirituales. Naturalmente no es nada nuevo, pues así se impone lo «bíblicamente correcto», en espera de que -como siempre ha sucedido de modo cíclico- cambie el ambiente exegético del momento. Escribe, por ejemplo, don Rinaldo Fabris: «La narración de Emaús refunde a la vez diversos elementos, inspirados en los relatos bíblicos de la manifestación de Dios y en los relatos de origen griego de aparición, reconocimiento y desaparición de un personaje o un ser divinos. Todas estas reminiscencias se unen a la vez para crear un escenario de catequesis progresiva, que va al encuentro de Jesús en la palabra, en el reconocimiento en el signo de la fracción del pan, hasta el anuncio de la fe pascual a la comunidad de los discípulos reunidos».

No es fácil entender si, tras esta «fusión de diversos elementos», hay -según este conocido biblista católico y otros que están en idéntica línea- algún elemento realmente «histórico». Añade, en efecto, Fabris: «En la base de esta construcción de Lucas está el recuerdo de una experiencia pascual de un discípulo llamado Cleofás, ambientada en las cercanías de Jerusalén, en Emaús».

El término «recuerdo» haría pensar en un hecho sucedido, pero otros términos como «ambientado» y «construcción de Lucas» indicarían una especie de *collage* redaccional sin relación directa con una experiencia concreta.

Tenemos que precisar una vez más (para quien piense que somos unos apologistas un tanto ingenuos) que no sólo somos conscientes de la complejidad de los problemas bíblicos, sino que tampoco juzgamos siempre incompatibles con la fe posturas como las de algunos exégetas cristianos actuales. Con todo, intentaremos aplicar también al episodio narrado por el evangelio de Lucas las «hipótesis de historicidad" que tantas veces hemos empleado.

Examinaremos el conjunto del capítulo 24, que se inicia con el versículo 13 (el ya citado «Ese mismo día iban dos de ellos a una aldea llamada «Emaús») y termina con el versículo 35 («y ellos contaban lo que había pasado en el camino y cómo le reconocieron en la fracción del pan»).

La primera observación que surge de una lectura aunque sea apresurada, es que en este episodio tampoco parecen faltar ninguna de las coordenadas esenciales que definen un relato histórico.

En efecto, primero está el *tiempo,* la indicación cronológica («ese mismo día», es decir «al día siguiente del sábado», tal como se indica en el primero de los versículos). Después está el *lugar* (el camino -del que se da también la extensión: «unos sesenta estadios»- desde Jerusalén a Emaús, recorrido más tarde en sentido contrario antes de que cayera la noche). Están también los personajes («dos discípulos», y uno de ellos viene indicado por su nombre de «Cleofás»).

Está además presente el adecuado *ambiente* oriental, como se ha señalado a propósito del versículo 29: «Pero le retuvieron diciendo: "Quédate con nosotros, porque es tarde y ya ha declinado el día"». Detrás del «le retuvieron» hay un mucho más expresivo *parebiásanto autón:* literalmente, «le obligaron». Esto, señala Benoit (experto de primera mano, pues vivió muchos años en la propia Jerusalén) encaja perfectamente dentro de las costumbres existentes todavía en Oriente, donde no se duda en recurrir a una especie de violencia amistosa («le obligaron») para conseguir que una persona acepte la hospitalidad en una casa. Recuerda este mismo exégeta: «También a mí me han llegado a decir: "Quédate aquí, ya te irás mañana, porque se está haciendo de noche". Y esto aunque fueran solamente las dos de la tarde de un día de verano».

Hay que señalar que nuestra imaginación (ayudada asimismo por obras maestras del arte como, entre infinidad de ejemplos, el famosísima cuadro de Rembrandt) nos lleva a dar por supuesto que al llegar a Emaús, los tres entraron en una posada. En cambio, es posible, por no decir probable, que se tratase de una casa particular. Quizás de ésas que hoy llamaríamos la «segunda vivienda», situada fuera de la ciudad y en el interior de una propiedad agrícola. Recordemos que tan sólo Lucas nos relata íntegramente el episodio, pero hay una resonancia del mismo en una especie de «anexo», que aparece en los versículos finales de Marcos. Estos son canónicos y pertenecen, por tanto, a los textos de fe de todas las Iglesias cristianas, pero (ya lo hemos recordado) debieron ser probablemente añadidos y parecen de autor diferente -aunque también sea antiguo, pues aparecen en códices de origen bastante remoto- al del resto

del segundo evangelio. Aparece escrito en ese venerado «anexo»: «Después de esto, se apareció bajo otra forma, a dos de ellos que iban de camino al campo» (Mc 16, 12). El término usado es *agrós* que puede significar «campo», pero también «casa de campo».

Si realmente fue así, se entiende mejor la insistencia, dada no sólo por el deseo de saber más acerca de aquel misterioso viajero sino también por las leyes de la hospitalidad semítica.

Se entiende también que no puede estar desprovista de fundamento la hipótesis apuntada por algunos de que de los dos discípulos de Emaús, uno era un hombre, Cleofás, pero el otro era una mujer, su esposa. Si volvían a casa, tras haber pasado la Pascua en Jerusalén, conforme a lo establecido por la Ley, ¿no podían ser quizás una pareja?

Esto explicaría, entre otras cosas, el hecho de que el texto sólo facilite un nombre, según la costumbre judía (abiertamente quebrantada por los evangelios en las apariciones, pero ya sabemos que se vieron «obligados» evidentemente por los hechos). Según esta costumbre, no era cuestión de hablar de las mujeres, y ni siquiera merecía la pena dar su nombre, al considerar que su testimonio no era tenido en cuenta.

Seguimos, por tanto, con el nombre del discípulo: *Kleopas*, en el original. Se trata de una contracción del griego *Kleópatros*, que significa «hijo de padre famoso». Se han hecho muchas conjeturas sobre este personaje, pues algunos (incluso en fuentes antiguas) lo consideran como el hermano de José de Nazareth. Sería, por tanto, el tío de Jesús, un tío un tanto «singular», considerada, naturalmente, la situación única de la familia de Cristo. El hijo de este Cleofás -y por tanto, el «primo» de Jesús- sería Santiago el Menor y la mujer, una de las tres Marías (¿estaba ella entonces en el camino de Emaús?). Son conjeturas porque también en fuentes antiguas se habla de un *Klopas*, que no se identificaría con el *Kleopas* de Lucas, si bien algunos señalan que el primero de los términos sería la abreviatura en arameo, diferente a la griega de la misma raíz *Kleópatros*.

Con todo, esto no es demasiado importante. Lo que importa, por el contrario, es señalar que este nombre nos lleva, por un lado, a una atmósfera de verosimilitud histórica y que, por otro lado, plantea problemas a los negadores de la misma.

En efecto, el apelativo era corriente en la Palestina de la época, y atestigua, en consecuencia, una cuidada «ambientación» judía, un origen local. Si pensamos en los apócrifos, que como de costumbre están ansiosos por dar respuesta a todas las curiosidades pero que al mismo tiempo no resultan creíbles a primera vista, veremos que algunos de estos textos no sólo dan nombre al discípulo anónimo en Lucas sino que se atreven a llamarlo *Emmaon*. Pero este apelativo no sólo no existía en Israel sino que se trata con toda seguridad de una derivación de Emaús. Por tanto -creemos haber tenido ocasión de recordarlo-, no se puede considerar falta de interés y dada por supuesta, la concordancia de los nombres en los evangelios canónicos con la sociedad semítica de la época. Incluso la credibilidad de estos apelativos añade credibilidad a todo el conjunto.

Otros problemas planteados por los «hipercríticos» provienen del hecho de que una de las apariciones más «completas» y fundadas (no olvidemos esa innegable instrucción bíblica, que se prolonga largo rato, y que imparte el propio Jesús: «y empezando por Moisés y por todos los Profetas, les interpretaba lo que hay sobre él en todas las Escrituras», v. 27), una aparición como ésta absolutamente decisiva para el futuro doctrinal de la comunidad, les ocurre no a personajes famosos, ni tan siquiera a los apóstoles, sino a dos sencillos discípulos, uno de los cuales ha quedado en el

anonimato. Y el otro tiene un nombre que nada dice al oyente, pues no aparece en ninguna otra parte.

Tenía que tratarse de personajes de no demasiado prestigio porque, si leemos a Marcos, sabremos que «volvieron a dar la noticia a los demás», pero «no les creyeron» (16,13). Es el mismo caso que el de las mujeres, y en Lucas lo importante no es tanto escuchar su relato sino la creencia en la resurrección porque «el Señor se ha aparecido a Simón» (24,34).

Estamos, por tanto -una vez más-, ante un ejemplo de «discontinuidad», de contradicción con los intereses de la Iglesia primitiva.

En definitiva, esto es también «algo que no se inventa». Resulta fácil replicar a los que dicen que, en realidad, se ha escogido a personajes autorizados, pues se ha introducido en escena nada menos que a un «tío» de Jesús. En primer lugar, esta identificación no es en absoluto segura y se ha hecho con posterioridad, cuando la generación de los apóstoles ya había desaparecido. Así pues, si se quería lograr un efecto de credibilidad, no se ha hecho nada para demostrarlo y casi se ha pretendido ocultarlo. Es más: si realmente se quería hacer referencia a miembros de la familia de Jesús, no se hubiera puesto sin duda en el tercer evangelio que -según ha sido reconocido unánimemente- refleja la predicación de Pablo al mundo griego o a las comunidades judías de la diáspora. Eran, por tanto, unos destinatarios que sin duda desconocían los nombres (si realmente existía esta referencia) de los integrantes del amplio clan familiar del Nazareno. Semejante referencia «familiar» habría tenido quizás alguna justificación en un evangelio como el de Mateo, destinado a la catequesis de los judíos de Israel, pero no en el evangelio de Lucas.

Pierre Benoit, al concluir el análisis del episodio que nos ocupa, escribe: «Al final del relato de Emaús, Lucas señala: "Se ha aparecido a Simón". (24,34). Se trata sin duda de Simón Pedro (…). Esta aparición es verosímil pero es curioso que no se sepa nada más de esto (…). Esta falta de información no debe sorprendernos. Nadie duda de que Jesús se haya aparecido a su Madre y tampoco se dice nada sobre el particular; aquí se advierte una lección de humildad o de renuncia. Dios no ha querido satisfacer nuestra curiosidad. El evangelio no dice nada de la aparición a María que la piedad cristiana de todos los tiempos ha imaginado como la primera; hace una seca referencia de la aparición al príncipe de los apóstoles, mientras cuenta con abundancia de detalles la aparición a dos discípulos desconocidos».

Concluye el biblista: «Dios nos enseña de un modo misterioso». Sin embargo, este «modo», aplicado al ámbito de nuestro interés, sigue proporcionándonos otros indicios, otros detalles poco evidentes que tantas veces descubrimos en el estilo del texto y en el que el Misterio parece querer ocultarse.

Tenemos otra confirmación de lo «extraño» (y por tanto, de que no es algo «inventado») de un episodio cuyos protagonistas son personajes secundarios por no decir desconocidos, sin historia ni antes ni después: dos capítulos antes, este mismo evangelio de Lucas nos refiere estas solemnes palabras de Jesús al final de la última cena: «Simón, Simón, mira que Satanás os busca para cribaras como al trigo, pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe. Y tú, cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 32).

De este servicio (que implica también una autoridad) de «confirmar» en la fe a la comunidad cristiana confiado a Simón Pedro, es parte fundamental el recurso a las Escrituras, el saber discernir los anuncios de los profetas realizados en el Mesías, Jesús de Nazareth. Una tarea que no es sencilla ni evidente, pues, como ya sabemos, aquellos anuncios recibían su confirmación únicamente *postfactum*, y

así debían de interpretarse, teniendo en cuenta que todo en las profecías parecía tender hacia un Cristo radicalmente diferente de lo que en realidad se había manifestado en el Nazareno.

Pero, según el propio Lucas, esta valiosa y decisiva «interpretación auténtica» del anuncio mesiánico, esta «lección apologética» fundamental de Jesús («y empezando por Moisés y todos los Profetas, les interpretaba lo que hay sobre él en todas las Escrituras», Lc 24, 27) es impartida no al vicario que deja en la tierra sino a dos deprimidos compañeros que van de camino «al campo». En su primera Carta, Pedro hará esta exhortación a aquéllos a los que Cristo le ha encargado «confirmar»: «Estad siempre dispuestos a responder a todo el que os pida razón de vuestra esperanza» (3, 15). Pero la «razón» de esa esperanza le es explicada de modo ordenado y completo no a él sino a dos que van hacia Emaús. ¡Quizás el propio Pedro haya tenido que dirigirse a ellos para hacer acopio de las indicaciones de Jesús sobre las Escrituras!

Realmente estamos muy distantes -más, aún, nos encontramos en el extremo opuesto- de las motivaciones argumentadas de modo ilógico por algunos críticos para «explicar» la elección del evangelista para transmitirnos un episodio de este género con tanta precisión y abundancia de detalles. Este episodio, al igual que otros muchos, no le convenía en absoluto a la naciente comunidad. Esta tenía que reforzar -como presupuesto indispensable de su existencia y permanencia el papel decisivo de los apóstoles, y no tenía que hacer hincapié en el privilegio que el Maestro había concedido a dos discípulos cualesquiera. Así parece confirmarlo Pablo que, en la relación «oficial» de las apariciones del Resucitado, no menciona ni las apariciones a las mujeres ni la aparición a los dos discípulos de Emaús, evidentemente no lo suficientemente acreditados como para servir de modelo.

No han faltado tampoco los especialistas que -con su consabido cúmulo de notas «aplastantes», al menos para el profano ignorante han defendido que el episodio de Emaús es, por supuesto, una invención del redactor, una *mezcolanza* debida a la imaginación de la comunidad primitiva. Puesto que (por las razones antes mencionadas) es difícil pensar que el episodio haya sido querido por los jefes de la Iglesia, que habrían sido más perjudicados que otra cosa, se podría pensar que sea el resultado de una especie de «golpe de mano» de una comunidad menor o incluso disidente.

Así pues, ha llegado a defenderse que en Emaús (de cuya localización -problema complejo y antiguo- hablaremos más adelante) habría aparecido muy pronto una *ecclesia* numerosa y enfrentada, por razones que no se señalan, con la Iglesia «madre» de Jerusalén. El relato de Lucas, por tanto, habría sido creado como fruto de una estrategia de «relaciones públicas». Para darse importancia, esta comunidad «emausana» (o comoquiera que se llame) habría puesto en circulación la falsa información de una singular predilección de Cristo por ella, con una aparición y una catequesis «especial» para dos de sus miembros.

Pero no acabaría ahí todo, pues a esta maniobra, le seguiría la réplica de los adversarios de Jerusalén. Para neutralizar el golpe, éstos habrían llegado a insertar en este capítulo de Lucas los versículos 33 y 34: «Al instante se levantaron y regresaron a Jerusalén, y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: "El Señor ha resucitado realmente y se ha aparecido a Simón"». ¡Tragaos ésta, despreciables «emausanos»! ¡Queríais engañarnos y que os tomáramos por anunciadores privilegiados de la resurrección, pero nosotros, los de Jerusalén, ya estábamos informados!

Esta es la sucesión de réplicas y contrarréplicas que explicaría el origen engañoso de uno de los pasajes sobre los que los cristianos meditan desde hace dos milenios. Y si alguien piensa que estamos bromeando, que vea -entre otros- los densos volúmenes, aparecidos en los años sesenta, del consabido

«especialista» alemán y que, en este caso, se trata de U. Wilckens. No es un visionario sino un profesor de la universidad de Gottingen, citado en cualquier bibliografía «seria». Son hipótesis «científicas» ante las que Béda Rigaux, un biblista con educación, se limita a comentar irónicamente: «¡De verdad! ¡Qué cúmulo de conjeturas!».

Entre otras cosas (y suponiendo que valga la pena gastar energías para rebatir semejantes tesis), habrá que repetir lo dicho anteriormente: si de verdad se hubieran producido disputas semejantes entre la comunidad de Judea, el sitio más adecuado para encontrar cabida para sus maniobras no habría sido el evangelio más «universal» y el menos «judío», el de Lucas.

Una vez más nos encontramos ante una suposición general que no sólo no está demostrada sino que es desmentida por todos nuestros conocimientos: el creer que los textos que son el fundamento de la fe fueron, en sus orígenes, una especie de imágenes de cera, moldeables al gusto de cada uno. ¿Ha habido «inserciones», por la manipulación de un grupo, para alimentar la polémica de otro o en función de unos determinados intereses? ¡Cabe de todo, pues en los evangelios hay sitio para todos y para todo! Pero esto es precisamente lo que la Iglesia antigua rechaza, al excluir los apócrifos y escoger -entre decenas- tan sólo cuatro textos, con una estructura tan «rígida» (lo hemos visto en el capítulo anterior) que los propios jefes de la comunidad que ha hecho la selección no se sienten autorizados a corregir errores materiales como la citación de un profeta en lugar de otro o a conciliar algunas de las incorrecciones más evidentes en los cuatro testimonios.

Pero ya hemos dicho que es mejor recurrir a las hipótesis más increíbles que no aceptar que, entre todas las hipótesis, esté la más sencilla de todas: la que no rechaza *a priori* la posibilidad de que los hechos se desarrollaran tal y como son relatados por los evangelistas. La de que, volviendo a este último capítulo de Lucas, sea realmente *«the record of things that happened»*, el registro de lo que sucedió, por emplear la expresión del gran biblista inglés Charles H. Dodd.

En el próximo capítulo sigue la continuación de nuestra inspección del camino que va de Jerusalén a Emaús, para contemplar los hechos y dichos de aquellos tres singulares viajeros.

XXIV. ¿AMWAS O EL-QUBEIBEH?

Es el momento de preguntar dónde estaba situada aquella localidad que el evangelio de Lucas llama *Emmaús* (que, al parecer, es la transcripción en griego de un término hebreo que significa «manantial» o incluso «fuente de agua caliente»). No nos detendremos más de la cuenta en el tema de la identificación, puesto que no puede resolverse con toda seguridad.

Una síntesis esencialmente completa del tema sigue siendo la de Giuseppe Ricciotti. Para comodidad del lector reproducimos aquí las palabras de aquel biblista y arqueólogo que, por su experiencia directa en Palestina, era buen conocedor de las coordenadas de esta compleja discusión.

Escribe Ricciotti: «El lugar actual al que correspondería la Emaús de Lucas es una cuestión antigua, aunque actualizada en estos últimos años. Desde la época de las cruzadas, hayal menos cuatro lugares a los que se atribuye el honor de ser la Emaús evangélica. Hoy sólo quedan en liza dos, Nicópolis y el-Qubeibeh. Antes de las cruzadas, el único lugar que se atribuía este honor era Nicópolis, de tradición palestinense y representada por hombres como Orígenes, Eusebio de Cesarea, Jerónimo, Esiquio de Jerusalén y Sozomeno, además de por itinerarios de peregrinos. El nombre de Nicópolis data sólo del siglo III d. C., pero junto a él se ha conservado el de Amwas, evidentemente derivado de Emaús, mientras ninguno de los otros lugares tiene a su favor este argumento toponímico. La dificultad de los documentos en contra de Emaús-Nicópolis es que la distancia de la Emaús evangélica a Jerusalén viene dada por dos diferentes interpretaciones de Lc 24, 13. Seis códices griegos unciales y algunos en letra minúscula la establecen en 160 estadios (cerca de 30 kilómetros), mientras que casi todos los demás códices la fijan en 60 estadios (unos 11 kilómetros). ¿Por qué esta diferencia? ¿La letra griega que representaba la centena se ha eliminado de la redacción primitiva, obteniéndose así la cantidad de 60, o se ha añadido alcanzándose así la cantidad de 160? De Jerusalén a Emaús-Nicópolis se iba antiguamente por diversos caminos, cuyas distancias en estadios eran de 144, 152 Y 160 respectivamente; y desde Jerusalén a El-Qubeibeh hay actualmente casi 13 kilómetros (alrededor de 70 estadios). Otra dificultad en contra de Emaús-Nicópolis se basa igualmente en su distancia de Jerusalén, pues se ha señalado que los dos discípulos no podían hacer en un solo día los dos viajes de ida y vuelta con una distancia excesivamente larga de 320 estadios (casi 60 km). Pero la dificultad no es insuperable, porque en el segundo viaje los discípulos pudieron tomar el camino más corto (144 estadios, 26,5 kilómetros) y servirse también de cabalgaduras. Su ardiente deseo de llegar enseguida les alimenta en este segundo viaje, como también hubo otros motivos que explicaron las marchas forzadas señaladas en Hch 23,23; 31-33 yen *La guerra de los judíos*, n. 551-554, de Flavio Josefo».

Ricciotti escribía esto al comienzo de la década de 1940. Pero el progreso de los estudios y excavaciones posteriores no han modificado demasiado el tema de la identificación. Así lo demuestra -entre otras obras- la rigurosa *Enciclopedia de la Biblia*, aparecida en seis volúmenes en Barcelona a finales de los años sesenta. Aquí los directores de la obra no han podido hacer otra cosa mejor que insertar (en un procedimiento no habitual) no una única referencia sino dos: Emaús-Amwas y Emaús-el-Qubeibeh (este último en árabe significa «la pequeña cúpula»). Los dos acreditados biblistas que firman las referencias exponen sus razones, concluyendo cada uno de ellos en apoyar la identificación de la Emaús evangélica con la localidad por ellos «patrocinada» y con la exclusión del otro lugar. Como puede verse, los puntos a favor y en contra están desequilibrados y hacen imposible una identificación segura. En lo que a nosotros respecta, compartimos la pragmática y realista posición de Gianfranco Ravasi:

«Aceptamos, a nivel científico, Amwas, donde la tradición es muy antigua. Pero veneramos, con todos los peregrinos, la localidad de el-Qubeibeh, en la que los franciscanos han construido el santuario de la *Fractio panis*».

Pero si del «nivel científico» quisiéramos elevarnos al «místico», tendríamos que citar el nombre de María Baouarday, la carmelita descalza María de Jesús Crucificado, muerta en 1878 y beatificada por Juan Pablo II en 1983. Árabe de Palestina, esta joven -fallecida con tan sólo 32 años- fue la impresionante protagonista de un estallido de carismas sobrenaturales: milagros, visiones y profecías. En mayo de 1878, la futura beata viajaba con algunas de sus compañeras de Belén a Nazareth. Al llegar cerca de la aldea de Amwas, fue arrebatada por una visión mística y, tras detener su carruaje, se introdujo en los campos hasta alcanzar un pequeño cerro. «Este es el lugar en el que Nuestro Señor partió el pan con sus dos discípulos» dijo encontrándose en trance. El terreno fue adquirido más tarde por una bienhechora de las carmelitas, pero las excavaciones no comenzaron hasta 1924. Para su sorpresa, los arqueólogos encontraron que una rica villa romana había sido destruida ya en el siglo III para construir allí un grandioso santuario. Destruido éste por las guerras e invasiones, fue sustituido por una iglesia bizantina y más tarde por un santuario en tiempos de los cruzados. El conjunto quedaría después reducido a ruinas prácticamente inapreciables. Está demostrado, sin embargo, que desde el principio el lugar fue bastante venerado. Una razón más, por supuesto, a favor de los partidarios de la localización de Emaús en la actual Amwas.

Con todo, la cuestión no resulta esencial para nuestra investigación acerca de los indicios de la historicidad del episodio. Nos basta con la conclusión aparecida en un estudio muy reciente sobre los relatos de la resurrección, titulado *Anastasis,* escrito por Santos Sabugal, profesor de exégesis en el *Augustinianum* de Roma. Escribe este biblista, tras haber examinado la totalidad del voluminoso conjunto de informaciones: «Aunque los autores (tanto antiguos como modernos) discrepan en la identificación topográfica de Emaús, no niegan la existencia histórica de esta ciudad que, sin duda, estaba muy próxima a Jerusalén».

Por nuestra parte, esto es suficiente, pues no estamos al margen de la credibilidad histórica en este tema; ni tampoco (lo vimos en el capítulo anterior) en lo referente al nombre de *Kleopas* o en lo del «ambiente oriental» que brota del conjunto del episodio.

Señalaremos, entre otras cosas, cómo incluso la dificultad en la localización puede ser un posterior indicio de veracidad. En efecto, Lucas quiere darnos a entender que se trataba de una aldea poco conocida, prácticamente olvidada. Mientras que el evangelista usa el término *pólis,* incluso para pequeños pueblos (este es el caso, por ejemplo, de Naín -Lc 7, 11-17- donde Jesús resucita al hijo de la viuda, y que es calificada de «ciudad», cuando en realidad se trataba de un pobre y miserable conglomerado de casas), en el caso de Emaús la califica de *kóme,* «aldea», «porción».

Volviendo al análisis del episodio, Léonce de Grandmaison, el gran investigador jesuita, señala: «En lo referente a los relatos evangélicos de la resurrección y las apariciones, el episodio de los discípulos de Emaús es, en los sinópticos, el único realmente detallado y que constituye una narración compacta». Pero, ¿por qué el episodio aparece sólo en Lucas? ¿Por qué aquí y no en otro lugar? El investigador de la Compañía de Jesús tiene una hipótesis, compartida por otros: «El evangelista lo recogió probablemente sobre el terreno, de boca de los supervivientes».

En efecto, Grandmaison nos recuerda que, en ese «diario de viaje» que son los Hechos de los Apóstoles, Lucas escribe que se encontraba en Jerusalén -con Pablo, del que era colaborador y

secretario- en la primavera del año 56, cuando el apóstol fue detenido por los romanos para evitar que los judíos le lincharan en el templo (cfr. Hch 21). En aquella ocasión -y por supuesto, en otras anteriores y posteriores, aunque no las conozcamos- el futuro evangelista pudo haber tenido tiempo de llevar a cabo lo que nos asegura en el conocido prólogo de su evangelio: interrogar «a quienes desde el principio fueron testigos» e investigar «todo con exactitud desde los orígenes» (cfr. Lc 1, 1-4). No es nada inverosímil afirmar que, veinticinco años después del acontecimiento, todavía vivían los dos -o aunque fuera sólo uno- de los viajeros de Emaús y que el evangelista habría escuchado de aquella fuente directa el relato que después incluiría en su texto.

Un texto que -como demuestra el análisis filológico- es indudablemente «suyo». No ha sido, por tanto, insertado de no se sabe dónde, como «construcción de la comunidad» o «compilación redaccional». Un texto que muestra, al investigador atento, las huellas (tanto explícitas como implícitas) de su autor.

Entre los mil detalles sacados a la luz por los *detectives* de la crítica textual, elegiremos algunos. Por ejemplo, se pone en boca de los viajeros: "Jesús Nazareno, que fue un profeta *poderoso en obras y palabras"* (Lc 24, 19). En efecto, esta expresión que hemos puesto en cursiva vuelve a aparecer tan sólo una vez en todo el Nuevo Testamento: en los Hechos de los Apóstoles (7, 22), obra también del autor del tercer evangelio, como admite incluso la crítica más reticente.

Idéntico caso se verifica en otras palabras de los viajeros que se dirigen a Emaús: «Es verdad que algunas mujeres de las nuestras *nos sobresaltaron…*» (Lc 24,22). El verbo griego correspondiente a sobresaltar (pero que tiene asimismo el sentido de «asombrar») es usado en modo transitivo tan sólo aquí y en los Hechos, donde se dice que Simón mago «tenía *ensimismada* a la gente de Samaria» (Hch 8, 9).

Por añadir otros casos (por ejemplo, Lc 24, 35, *exegúnto,* «contaban», se utiliza sólo una vez en Juan, pero nunca en los otros evangelistas ni en las Cartas aunque aparece cuatro veces en los Hechos), se ha señalado que la acción de Jesús de «partir el pan» (24, 30) es una auténtica «fórmula técnica» propia sólo de Lucas.

Se impone la conclusión: el famoso episodio no es una «masa perdida» caída en el texto; ni tampoco es el producto de una desconocida «comunidad creadora» tan apreciada por muchos especialistas y convertida -sin ninguna base científica- en un dogma para bastante gente. La filología ha demostrado desde hace tiempo los vínculos que relacionan esta narración posterior a la Pascua con el resto del evangelio de Lucas y el texto de los Hechos de los Apóstoles. En definitiva, la «mano» del autor es la misma.

Esto es admitido -un ejemplo entre todos - incluso por el siempre muy informado Maurice Goguel, que empieza admitiendo: «Este relato es una pequeña obra maestra de narración dramática. Está escrito en un estilo ágil y vivaz».

Pero, inmediatamente después, tenemos el *golpe cortante*, habitual en aquéllos que dudan de todo, pero que no soportan duda alguna sobre sus propias convicciones: «Sin embargo, el relato de Emaús no puede ser obra de Lucas». Es una afirmación irrebatible pero desmentida -como acabamos de ver- por la filología. Por otra parte, no deja de ser curioso el motivo por el que, según Goguel, el episodio *«no puede ser obra de Lucas»*. Y es porque, según escribe, «el evangelista no habría hecho aparecer un personaje, Cleofás, que no se menciona en ningún otro sitio…". Antes bien, éste es un «elemento de discontinuidad" (pues está en contraste con los intereses de la comunidad y del evangelista que para ella

escribe) que, lejos de arrojar dudas sobre la autenticidad, la confirma. Es lo que hemos intentado demostrar en el capítulo anterior sirviéndonos una vez más del simple sentido común.

Indagando todavía más en el texto, se pueden descubrir detalles que escapan al lector distraído -o que se limite a las traducciones, sin consultar el original- y que arrojan una luz singular. Uno de estos valiosos «detalles» ha sido puesto de relieve por el biblista y ensayista judío André Chouraqui que, después de haber traducido el Antiguo Testamento, se ha atrevido también con el Nuevo. Su sensibilidad de israelita le ha permitido extraer referencias no habituales de las palabras de Lucas.

El versículo 17 del capítulo 24 suele traducirse así: «¿Qué conversación lleváis entre vosotros, mientras camináis?». En cambio, Chouraqui traduce: «¿Qué palabras son éstas *que os lanzáis entre vosotros,* mientras camináis?». Está en lo cierto porque la expresión puesta en cursiva está compuesta, en el original, por el verbo *antibállete*. Este término es único en todo el Nuevo Testamento. Aquí aparece por primera y única vez, sin correspondencia alguna en otro sitio.

Antibállo significa «lanzarse uno a otro», «rebatir golpe por golpe». No por casualidad la expresión completa empleada por Lucas es *antibállete pros allélous,* algo así como «batir y rebatir», «intercambiarse golpes». Una antigua traducción latina convierte la expresión de Lucas en un *ultro citroque iacere*, arrojar aquí y allá, de uno a otro. Es una expresión que parece revelar una sutil y explícita intención irónica en el misterioso desconocido. Una ironía que se repite (aunque esto Chouraqui no lo advierte, como tampoco lo advierte ningún otro traductor que sepamos) si examinamos lo hay que detrás de ese «camináis” que sigue al *antibállete pros allélous*. El texto griego emplea, en efecto, un *peripatúntes*.

Como explica Heinrich Seesemann, profesor de Nuevo Testamento en Frankfurt, en la referencia correspondiente del *Gran Léxico del Nuevo Testamento* ese *peripatúntes* no habría que traducirlo por un simple «mientras camináis» o «por el camino», sino más bien por un «caminando con aspecto grave, como los filósofos». Por tanto, también en este caso aparece claro el tono festivo, una especie de amable puesta en evidencia de aquellos dos deprimidos por el fracaso de sus esperanzas. En definitiva, la pregunta del desconocido Jesús del versículo 17, se debería traducir por algo así: «¿Qué palabras son éstas que os arrojáis entre vosotros como si fueran pelotas, mientras vais caminando con ese aspecto tan serio?».

Existen estudios sobre el «humorismo» de Jesús, para replicar asimismo a quienes le acusan de habet mostrado toda la variedad de sentimientos humanos excepto la risa *(El nombre de la rosa* de Umberto Ecco se basa precisamente en esto). Pero a quien busque en el Nazareno indicios si no de risa, al menos de sonrisa, le indicaremos este versículo. En él parece brillar un destello de la alegría de la Pascua, escondido tras el lenguaje irónico del propio Resucitado.

No olvidemos además que el empleo de estas palabras parece referirse a un recuerdo directo: como si -al contarlo a Lucas- Cleofás y el otro viajero (¿o viajera?) de aquel lejano día todavía recordasen la manera singular en que habían sido amonestados por Aquel que se les había acercado de repente.

Pero también hay una concreta resonancia de las palabras que «fueron intercambiadas», que se «lanzaron» en aquel día memorable, en el discurso que se pone en boca de Cleofás y de aquél otro (u otra): «Le contestaron: "Lo de Jesús Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo… "» (Lc 24, 19). Los que hablan así no pueden ser «cristianos», pues aquí estamos todavía en una etapa anterior. Señala (elegimos una fuente entre muchas posibles) *The Jerome*

Biblical Commentary: «Como mucho, Jesús había dado a aquellos hombres la impresión de ser el esperado profeta, como se ve también en Lucas (9, 18: "¿Quién dicen las gentes que soy yo?". Ellos respondieron: Unos que Juan el Bautista, otros que Elías y otros que ha resucitado uno de los antiguos profetas»). La expresión sucesiva referida a ese "profeta" -"poderoso en obras y palabras"- es utilizada siempre por Lucas también para Moisés, en los Hechos (7, 22) donde se le califica de "redentor" o "libertador" (7, 35)".

Hay que destacar que en la traducción habitual se dice «un profeta", pero la expresión griega es *aner profétes,* «un hombre profeta». Sobre esto señalan los exégetas norteamericanos que estamos citando: «La presencia del término" hombre" indica que estos discípulos nunca llegaron a creer en la divinidad de Jesús y permanecieron en la etapa de su condición de Mesías». Es una observación que, en nuestra opinión, es correcta: no es que «no llegaran *nunca»* sino que *«todavía* no habían llegado". No es que *"permanecieran», sino que «todavía* permanecían».

Esta nos parece, en efecto, la situación descrita por los testigos (y fielmente referida por Lucas) tal como era en aquellos momentos. Pero, poco después, cuando estaban sentados a la mesa, «se abrieron sus ojos» (Lc 24, 31). También Cleofás y el otro (o la otra) descubrieron lo que gritarían los Once y los demás tras el regreso a Jerusalén: «El *Kyrios,* el Señor ha resucitado realmente…». Es «el Señor», pues la etapa del «hombre profeta» ha sido superada repentinamente.

Así pues, tanto en las palabras de Jesús como en las de sus compañeros de viaje parece haber indicios de esa «precisión» casi taquigráfica, al referir las palabras exactas una por una, que en *¿Padeció bajo Poncio Pilato? vimos* que parecía caracterizar a los métodos de memorización semíticos. ¿Es también éste un indicio del cuidado en los detalles de la investigación del que Lucas se enorgullece y que pone aquí en práctica, al referir con extremo cuidado una especie de su «entrevista» a los protagonistas?

Por otra parte, esos rasgos únicamente «humanos» con los que Jesús es visto por los viajeros podrían constituir una aceptable respuesta a una cuestión planteada habitualmente. Esta es la cuestión: «La pequeña comunidad cristiana de después de la Pasión se sentía perseguida, se encontraba -en expresión de los propios textos- "con las puertas cerradas por miedo a los judíos". ¿Cómo es posible que, en este ambiente de miedo, aquellos dos discípulos se confiaran a un desconocido que bien habría podido ser un espía del Sanedrín?». Una pregunta que resulta insidiosa, pero sólo a quienes no adviertan la «prudencia» con la que los dos responden: el Jesús descrito por ellos es sólo un «profeta» que, en la práctica, ha defraudado sus expectativas. No van más allá, por tanto, de los límites que señalan lo que un judío practicante puede creer.

Conocemos el gran éxito popular de Jesús, hasta el extremo de que los sanhedritas también recurrieron a Judas por temor a la reacción de la multitud en caso de que el arresto hubiese sido en público. Los dos que van de camino a Emaús revelan, con sus palabras comedidas (y, por lo demás, cargadas de desilusión), que simplemente han tomado parte en aquel endiosamiento popular. Por tanto, si el desconocido hubiese sido un espía, no habría podido denunciarles, pues habría tenido que hacer lo mismo con una buena parte de los habitantes de la abarrotada Jerusalén de la Pascua.

Tenemos otro detalle posterior, entre los muchos de una posible veracidad: el texto de Lucas dice que los ojos de los dos discípulos «se abrieron» y que «lo reconocieron» tan sólo cuando «partió el pan y se lo dio». Es cierto que también fue una experiencia mística. Pero el reconocimiento, justamente en aquel momento, tuvo que suceder a partir de un detalle concreto: las señales de los clavos no estaban en sus manos sino en sus muñecas, cubiertas hasta entonces por las mangas de la túnica. La Sábana Santa de

Turín muestra también los estigmas precisamente en las muñecas. Tan sólo cuando el desconocido alzó los brazos para partir y distribuir el pan les quedó claro a los dos que realmente era Él.

Aunque esto supone una nueva confirmación de la inagotabilidad de estos textos, no podemos ignorar otro problema posterior: Lucas, al transmitirnos el recuerdo de Emaús, confirma su opción de referirse tan sólo a las apariciones ocurridas en Jerusalén o, en general, en Judea. En cambio, Mateo sólo se refiere a las de Galilea. Los otros dos evangelistas, Marcos y Juan, constituyen un caso más complejo. Se ha afirmado que las dos tradiciones -galilea y jerosolimitana- son divergentes entre sí e irreconciliables. Será también necesario (después de hacer varias referencias) decidirse a hablar de este tema en profundidad. Lo haremos en los dos capítulos siguientes.

XXV. ¿EN JUDEA O EN GALILEA?

Admite (y no podía ser de otro modo, dados los textos) Giuseppe Ricciotti: «Existen dos tradiciones reflejadas en el Nuevo Testamento: una sobre las apariciones del Resucitado en Galilea y otra sobre las ocurridas en Judea». Con todo, añade a continuación: «Ninguna de las dos tradiciones pretende agotar y ni mucho menos excluir a la otra, sino que cada autor prefiere una u otra y a veces (Pablo, Juan) las entremezclan». Al llegar a este punto, el famoso biblista añade una nota que comienza así: «Muy diferente es la explicación dada por los racionalistas, que encuentran en esta doble tradición un indicio del proceso de elaboración por el que habría pasado el "mito" de Cristo resucitado».

Merece la pena leer el resto de las palabras de Ricciotti, que expone de modo sintético el problema sobre el que pretendemos reflexionar, recordando al lector que ya dijimos algunas cosas al respecto en el capítulo VII, bajo el título de «Una sacudida sobre los evangelios». Dice Ricciotti: «Según los críticos racionalistas, sería *más antigua* la tradición de las apariciones en Galilea y *más reciente* la de las sucedidas en Judea. La primera (la galilea) habría surgido del siguiente modo: tan pronto dieron muerte a Jesús, los apóstoles huyeron despavoridos a su Galilea natal. Cuando se calmaron sus temores, pensaron y volvieron a pensar con cariño en su Maestro y no conseguían convencerse de que les había dejado definitivamente. Obsesionados por esta idea, un buen día comenzaron a hablar del Maestro como si hubiera vuelto a la vida, se convencieron de ello, imaginaron verle alguna vez, y así la resurrección quedó asegurada. Huidos los apóstoles a Galilea tras la tragedia de Jerusalén, "el despertar y, por así decirlo, el estremecimiento de su fe, que provocó las visiones, creó la fe en la resurrección" (Loisy). Asegurado así el "hecho" de la resurrección, se intentaría más tarde reforzarlo y perfeccionarlo, llevando el terreno de las apariciones a Jerusalén, justamente en los alrededores del sepulcro. De este modo se originó la tradición de las apariciones en Judea».

Este es el problema que se nos plantea. Esta es una de las interpretaciones incrédulas de la Resurrección con las que el creyente tiene que enfrentarse, con seriedad y sin rehuir la cuestión. Pero, por esta misma razón, tenemos que admitir que parece apresurada la solución (si lo es tal) dada por el habitualmente excelente Ricciotti. Este, en definitiva, se desentiende de la cuestión con el uso de la ironía. Su nota, en consecuencia, concluye de este modo sarcástico: «Una explicación excelente (la de estos críticos al estilo de Loisy) tanto en el aspecto psicológico como en el crítico. En realidad todo el mundo sabe que los fidelísimos veteranos de la vieja guardia de Napoleón liberaron lo menos cien veces a su emperador de Santa Elena en 1815 y lo hicieron salir del sepulcro otras mil después de 1821. Tanto después de Waterloo como después del 5 de mayo de 1821, "el despertar, y por así decirlo, el estremecimiento de su fe, etc., etc.", tal y como dirían los críticos independientes"».

Veamos: el biblista católico no se equivoca (y tampoco es casualidad) cuando se refiere irónicamente a Bonaparte. En efecto, existe un divertido y a la vez erudito folleto francés titulado *Napoleón nunca existió*. En esas páginas se demuestra que, si a la epopeya del corso se aplicaran los mismos métodos que algunos «historiadores de los orígenes del cristianismo» aplican -presentándolos como «científicos»- a Jesús y a los evangelios, el napoleónico se habría convertido con seguridad en un mito: desde el nacimiento en una isla del Mediterráneo hasta la muerte en otra isla, perdida en el Atlántico, pasando por las exaltaciones más vertiginosas hasta llegar a los fastos imperiales, y las caídas más desastrosas. En definitiva, el proceso de mitificación -aplicando siempre dichos métodos- no habría podido terminar allí: Napoleón *tenía que* ser proclamado como «resucitado» por sus «apóstoles y

discípulos».

Así pues, el tono irónico de Ricciotti está justificado, pero esto es válido probablemente para todo el tema de la resurrección, sin embargo no aborda el problema concreto de la «doble tradición» que indudablemente aparece en los relatos evangélicos de las apariciones.

Intentemos ahora exponer un cuadro completo de la situación, tal y como se presenta en los textos. Mateo y Marcos son considerados los representantes de la llamada «tradición galilea». Ambos refieren a este propósito una indicación expresa del propio Jesús.

En Mateo llega a repetirse dos veces. La primera vez por el ángel que «descendió del cielo, removió la piedra del sepulcro y se sentó sobre ella» (28, 2). Este ángel dice, entre otras cosas, a las mujeres («María Magdalena y la otra María», según el texto: 28, 1): «Ha resucitado de entre los muertos e *irá delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis…”*. Pero cuando «partieron a toda prisa del sepulcro, llenas de temor y alegría» (28, 8), las dos se encuentran con el propio Jesús: «No temáis; id y anunciad a mis hermanos *que vayan a Galilea; allí me verán»* (28, 9). En efecto, Mateo relata tan sólo otra aparición del Resucitado: a los Once *«en Galilea*, en el monte que Jesús les había indicado» (28, 16).

En lo referente a Marcos, también aquí hay una cita dada a las mujeres, no por Jesús, como en Mateo, sino por «el joven vestido con un manto blanco» que estaba en el sepulcro, «sentado a la derecha» (16, 5) y que les dijo: «Id a decir a sus discípulos y a Pedro: "*El irá delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis como os digo"»* (16, 7). Es sabido que el texto primitivo de Marcos parece terminar bruscamente del modo siguiente: «Saliendo, huyeron del sepulcro, pues quedaron sobrecogidas de temor y espanto; y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo» (16, 8). Los versículos siguientes, del 9 al 20, parecen ser un apéndice añadido posteriormente y que reúne y sintetiza las apariciones en Judea relatadas por Lucas y Juan.

Y ya que estamos en este tema, merecerá la pena añadir unas líneas sobre este rebatido final del evangelio de Marcos, que está entre los muchos argumentos aducidos por quienes pretenden demostrar la falta de credibilidad de los relatos de la resurrección. Invitamos al lector a leer este pasaje en su Biblia. Allí encontrará la confirmación de que, en realidad, este pasaje no desmiente ni demuestra nada. Es (por emplear las palabras de la TOB, la traducción ecuménica) un simple «resumen que no proporciona ningún elemento nuevo para un mejor.conocimiento de Cristo y de los acontecimientos posteriores a la resurrección”. Pero en cuanto a «resumen», no contiene ningún elemento que contraste con los evangelistas (ya dijimos que se trata de Lucas y Juan) que muy probablemente resume.

Sin embargo, carecería de interés analizar este final a la luz de la investigación, que es lo que aquí nos interesa, de los elementos de la historicidad del Nuevo Testamento. Si acaso, la confrontación hay que hacerla (como ya hemos hecho e intentamos hacer) con los originales a los que se refiere este «resumen».

Hecha esta precisión, diremos que los versículos 9 al 20 de Marcos, parecen tener un estilo muy diferente y además faltan en cierto número de códices. Es verdad también que -para confirmar la incertidumbre de los textos- además de la versión «larga» recogida por nuestras ediciones oficiales, existe una «corta» que aparece en algunos manuscritos y que dice: «Contaron a todos los que estaban con Pedro todo lo que les había sido anunciado. Luego el propio Jesús hizo llevar por medio de ellos, de Oriente a Occidente, la santa e incorruptible proclamación de la salvación eterna».

Todo esto es cierto. Pero no es menos cierto que también debemos insistir en que no es nada «científica» la postura de quienes dan por «indiscutible» y «muy cierto» el carácter tardío y apócrifo de Mc 16, 9-20. Como tantas veces hemos tratado de señalar, no son muchas, en lo que se refiere a la crítica evangélica, las «verdades indiscutibles», pues las que se presentan como tales, con frecuencia son sólo hipótesis, sujetas, en consecuencia, a verificación y discusión, cuando no a una réplica argumentada.

Volviendo a los versículos finales del evangelio de Marcos que ahora nos ocupan (pero que no nos «preocupan», dada su falta de interés en lo que se refiere a la historicidad), destacaremos que no han faltado, ni faltan ahora, los exégetas que -pese al escepticismo de los «hipercríticos»- consideran todavía abierta la cuestión de la autenticidad, de la posible atribución al evangelista de este final (no se olvide, entre otras cosas, que este «apéndice» es muy antiguo, pues ya aparece en los códices del siglo II).

Escuchemos, por ejemplo, lo que escribía hace algunas décadas (pero la situación no se ha modificado desde entonces) Etienne Mangenot, cuya opinión es bastante significativa, pues está entre los principales especialistas del «canon» neotestamentario. Es, por tanto, un investigador particularmente experto en estos problemas de discrepancia entre las distintas versiones de los códices. Escribía Mangenot: «El profesor Bruno Godet, que ha comenzado su rigurosa *Introducción al Nuevo Testamento*, dando por supuesta la falta de autenticidad del final de Marcos, admite haber comprendido, al analizar a fondo el problema, que las pruebas aportadas no son en absoluto irrebatibles, pese al veredicto casi unánime de la crítica contemporánea».

En efecto, prosigue Mangenot, «a Godet le ha parecido que la singular conformidad del estilo de reproche, predominante aquí, con el estilo general del resto el evangelio de Marcos parece revelar una misma mano. Alguien diferente del autor del texto precedente difícilmente -sobre todo en época tardía- habría podido crear un toque de desconfianza semejante en los apóstoles ("pero ellos al oír que vivía y que ella lo había visto, no creyeron", 16, 11; "también ellos volvieron a dar la noticia a los demás, pero tampoco les creyeron", 16, 13) Y un tono de reproche hacia «los Once», recriminados por el propio Jesús "por su incredulidad y dureza de corazón, porque no creyeron a los que lo habían visto resucitado"» (16, 14).

Para quien conozca la situación de la comunidad primitiva, esta observación no carece en absoluto de interés, pues un «apócrifo» tardío no habría puesto en tan mala evidencia a las columnas de la Iglesia primitiva.

Pero, ¿cómo explicar la sensación de «mano» diferente en este final de Marcos, advertido incluso en las traducciones y en el aspecto singular -y explícito- de «resumen», que parece contrastar con el tratamiento más amplio y narrativo del texto precedente? Será interesante escuchar lo que tiene que decir a este respecto el profesor Mangenot: «No faltan los exégetas, sobre todo alemanes, que suponen una interrupción y una posterior continuación de la redacción. Algún investigador ha defendido que Marcos, que escribía desde Roma, fuera interrumpido en su trabajo por la persecución de Nerón que debió de costar la vida a Pedro; que se habrían difundido copias de la obra inacabada; y que más tarde Marcos habría reanudado y terminado su trabajo, quizás en Alejandría».

Así pues, continúa el biblista francés, «retomando quizás la pluma tras una larga interrupción, el evangelista habría dado a su narración una forma diferente de la de su anterior relato y -en vez de reproducir simplemente, como antes, los relatos de Pedro, base de su evangelio habría reunido libre y brevemente los diversos relatos orales de los hechos por él mencionados, unos relatos cuyo recuerdo había mantenido en su memoria. Estos hechos, combinados en un cuadro sumario, habrían formado una

breve conclusión a su evangelio y que se encontrarían más desarrollados -pero procedentes de las mismas tradiciones orales- en los otros evangelios».

Hasta aquí nuestro autor. Somos conscientes de que semejantes consideraciones escandalizan, previamente a cualquier debate (rechazado a menudo con desdén) con los que dan por «irrebatible» el carácter apócrifo del final de Marcos que poseemos. Pero hay que señalar-a la vez con calma y decisión-que la hipótesis de Mangenot que hemos citado no tiene nada de inverosímil, pues tiene tan buenas razones como las otras hipótesis (repitamos una vez más que no son ni mucho menos *certezas)* en contrario. Nunca nos cansaremos de recordar que la «ciencia» bíblica (si es tal «ciencia») no es más que una continua impugnación de lo que la generación precedente daba definitivamente por consolidado. El creyente, detrás de esta incertidumbre, en la que se enfrentan la fe y la incredulidad, ve la mano misteriosa de una Providencia que quiere a toda costa salvaguardar la libertad de los hombres.

Pienso que la digresión no ha sido gratuita. Pero es momento de volver a esa «tradición galilea» en la que se dice que Marcos se ha inspirado. Excluimos también el final del que tan apenas nos hemos ocupado y nos quedamos con los primeros ocho versículos del capítulo 16 sobre cuya «autenticidad» no existen discusiones. Refiriéndonos a las palabras de un especialista contemporáneo, «si bien estos versículos "auténticos" no refieren ninguna aparición de Jesús (limitándose a las palabras del "joven vestido con un manto blanco"), es cierto que, si Marcos hubiese descrito alguna, la habría ambientado en Galilea. En efecto, las palabras del "ángel" terminan con un "El irá delante de vosotros a Galilea. Allí lo veréis, como os digo". Los términos del mensaje son idénticos a los de la advertencia que el Maestro había dado a sus discípulos tras la cena eucarística, según el mismo evangelista: "Pero después que haya resucitado, os precederé a Galilea" (Mc 14,28)”.

A los Mateo y Marcos «galileos», los especialistas oponen los Lucas y Juan «judíos».

El tercer evangelista, Lucas, es el único que nos habla de apariciones únicamente en Judea. Decimos la región y no la ciudad, Jerusalén, porque la aparición pascual más detallada de todo el Nuevo Testamento está localizada en los alrededores de la capital, en Emaús. Por no mencionar el lugar de la Ascensión, Betania, que también aparece allí.

En Lucas, a las muchas mujeres que aparecen en escena («eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago», y «las otras que estaban con ellas», 24, 10) no se les aparece Jesús en el sepulcro, como en Mateo, sino «dos varones con vestidos resplandecientes» (24, 4). A su primer anuncio («¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo? No está aquí, sino que ha resucitado», 24, 6), los dos añaden una frase que merece la pena transcribir enteramente y sobre la que tendremos ocasión de volver: «Recordad *cómo os habló cuando estaba en Galilea,* diciendo: Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de pecadores y sea crucificado, y al tercer día resucite"» (24, 7).

Así pues, vuelve a aparecer el nombre de la provincia del norte. pero no como una invitación a ir allí, como en Mateo y Marcos, sino como referencia al lugar en el que el destino del Mesías había sido revelado a los discípulos.

Sigue a continuación, también en Lucas, la aparición en el camino de Emaús. Cuando los dos discípulos regresan ansiosamente, tienen -como ya sabemos- una especie de «desilusión», pues su privilegio no ha sido único ya que ha sido precedido por una aparición a Simón (24, 34). Inmediatamente después, hay otro golpe de escena: «Mientras contaban estas cosas, él mismo (Jesús) se presentó en medio de ellos…» (24, 36).

Este tercer evangelio termina con el relato de la Ascensión, sucedida asimismo cerca de la capital: «…luego hasta cerca de Betania» (24, 50). Ningún rastro, por tanto, de Galilea salvo en la referencia de los dos seres misteriosos: «Recordad cómo os habló» cuando todavía estaba allí…

Tampoco hay rastro de Galilea en el evangelio de Juan, salvo en ese conocido «apéndice», el representado por el último capítulo de nuestras versiones, el capítulo 21. Pero no es un caso similar al del final del evangelio de Marcos, en el que el texto parece interrumpirse bruscamente: o porque fuera interrumpido por el evangelista por razones que desconocemos (¿la persecución neroniana a la que antes nos referimos?) o porque el final que existía se perdió o se suprimió y fue sustituido por el texto actual.

El caso del cuarto evangelio es muy diferente. Este parece concluir con el versículo 30 del capítulo 20: «Estos (signos) se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre».

Hasta llegar a este punto, Juan no está muy lejos de los esquemas de Lucas, aunque con características propias y con la omisión, por supuesto, de aquel Emaús que caracteriza al tercer evangelista. Tenemos en Juan la aparición de Jesús (confundido con «el hortelano», 20, 15) a María Magdalena. Después está la visita de aquella misma tarde a los discípulos «con las puertas cerradas por miedo a los judíos» (20, 19). Ocho días después, la conocida *repetición* de la visita, al aparecerse al incrédulo Tomás.

Tras esto sigue el final del capítulo veinte al que nos hemos referido. y no es tal final, pues el texto se reanuda con singular atractivo: «Después de esto, se apareció de nuevo Jesús a sus discípulos junto al mar de Tiberíades» (21, 1). Este capítulo añadido nos traslada de Jerusalén donde hasta entonces se había aparecido Jesús, para llevarnos a Galilea. Se presenta aquí el famoso episodio de la pesca en el lago: la aparición del desconocido en la penumbra de las primeras horas de la mañana, las redes llenas, la triple confesión de Pedro que cancela la triple negación («Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?», 21, 15), la profecía sobre el destino del apóstol y la -todavía más enigmática- sobre el destino del «discípulo a quien Jesús amaba» (21,20).

Es ese mismo discípulo el que firma «expresamente» el «apéndice» («Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y las ha escrito», 21, 24), Ya esa firma le sigue después una especie de *imprimatur* de la comunidad: «y sabemos que su testimonio es verdadero». Pese al aspecto de apéndice, el capítulo es muy importante por sus contenidos teológicos y espirituales. Pero (como sucede con el final de Marcos) no importa demasiado, a los fines históricos, intentar determinar la «paternidad» del texto. ¿Es del propio Juan o de alguien de su círculo, un miembro de la comunidad cristiana formada en torno a él? Una solución salomónica podría ser la de Pierre Benoit: «Al analizar este capítulo, los críticos observan que unas veces parece propio de Juan y otras demuestra ser de una mano diferente». Prosigue el famoso biblista: «El padre Boismard concluye su estudio sobre este "apéndice" observando que hay elementos netamente joánicos unidos a otros que no lo son, pero que están tan íntimamente mezclados que es imposible diferenciarlos».

Según una postura que actualmente parece ser mayoritaria y que es sintetizada por la Traducción ecuménica de la Biblia, «se podría pensar en un apéndice redactado por los discípulos del evangelista». El problema, como otros muchos, siempre quedará sin solución, por falta de elementos suficientes. Esta es, por tanto, la posición del último evangelista: apariciones únicamente «judías», pero con una entrada en Galilea en un capítulo «irregular».

Para abarcar todo el tema, tan sólo nos queda analizar a Pablo. Excluyendo la aparición «extraordinaria» en el camino de Damasco, nos queda el célebre capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios. Aquí se habla de una aparición «a Cefas y luego a los Doce» (1 Cor 15, 5). Sigue la aparición «a más de quinientos hermanos a la vez» (15,6); y además se dice que «se apareció a Santiago, y más tarde a todos los Apóstoles» (15, 7).

¿Dónde tuvieron lugar todos estos hechos? Pablo no da indicaciones y no es posible establecerlo. Se podría afirmar (con Harnack y con otros) que la aparición a «quinientos hermanos» haya tenido lugar e la Pentecostés narrada por los Hechos de los Apóstoles, cuando «estaban todos juntos en el mismo lugar» (2, 1). Se entiende que en Jerusalén. Pero el texto no habla en absoluto de una aparición de Jesús sino tan sólo de «un ruido como de viento huracanado» y de «lenguas como de fuego», aunque hay quien piensa que Jesús pudo haberse aparecido. Pero son sólo hipótesis, pues por lo que dicen los textos, no es posible establecer si Pablo refiere tradiciones «judías» o «galileas».

Era evidentemente necesario recordar la presentación de los textos, para pasar a la cuestión que nos interesa y que podríamos resumir de este modo: ¿la tradición «galilea» y la «judía» son *complementarias* o *se excluyen* mutuamente? ¿Los relatos de las apariciones de Mateo y las referencias del Marcos con seguridad «auténtico», referido todo ello a Galilea, pueden ser compatibles con lo relatado por Lucas y Juan (en su versión sin «apéndice»)?

Como puede apreciarse, el problema existe; y por tanto, hay que abordarlo con la acostumbrada honradez, lo que no significa, sin embargo, que haya que rendirse previamente a cualquier hipótesis aunque se presente como «indiscutible».

XXVI. ESTRATEGIAS EVANGÉLICAS

Las apariciones del Resucitado, ¿fueron en Judea y *también* en Galilea?, ¿*o sólo* en Judea o en Galilea? Este es el problema al que hemos dedicado la totalidad del capítulo anterior. Nos limitamos a recordar que Mateo y Marcos (excluido, en este último, el final, añadido posteriormente) parecen reflejar la «tradición galilea». En cambio, Lucas y Juan (para el segundo se excluye, sin embargo, el último capítulo) refieren la «tradición judía». El problema, en síntesis, es el siguiente: ¿se trata de tradiciones que *se completan* o *se eliminan* mutuamente?

Hemos visto que muchos críticos afirman que las «apariciones» (las comillas son obligadas, pues ellos las reducen a fenómenos de patología psíquica, a ilusiones originadas por el deseo de los discípulos de no resignarse al fracaso de la cruz) se produjeron bastante después del Viernes Santo y en la Galilea en que el grupo ya disgregado de los apóstoles se había refugiado. Tan sólo en un período siguiente al de las «alucinaciones» de Galilea el empeño apologético habría inventado la ida de las mujeres al sepulcro, el descubrimiento de que estaba vacío, los ángeles, la visión del Resucitado, Emaús, la Ascensión al cielo y todo lo demás que conocemos y que se localiza en Jerusalén y sus alrededores. Pero esto sólo sería «un intento apologético tardío y mal enfocado, sin ningún fundamento en la historia».

También para un Maurice Goguel, al que conocemos como crítico protestante «radical», resulta evidente que los relatos «jerosolimitanos» habrían sido creados artificial y tardíamente porque -explica «cuanto más insistía la apologética sobre la resurrección del cadáver, mayor era la tendencia de localizar las apariciones del Resucitado junto al sepulcro donde había estado enterrado y del que se había liberado». En definitiva, las sucesivas manipulaciones comunitarias y redaccionales se habrían hecho para «acercar las cristofanías al hallazgo del sepulcro vacío». Por tanto, en la redacción de los textos que habrían dado lugar a los evangelios que tenemos, se habría «intentado combinar los diversos estratos y fragmentos de tradición, superponiéndolos de un modo tan torpe como evidente».

Sin embargo, el propio Goguel se deja llevar por una observación justa, pero embarazosa para su teoría y la de todos los especialistas que la defienden, pese a las distintas matizaciones. Señala, en efecto, este biblista: «Lo que es destacable, en los relatos evangélicos anteriores y posteriores a la Pascua, no es tanto que hayan existido dos tradiciones sobre las cristofanías, sino que no se haya intentado excluir una de ellas o conciliar ambas».

En efecto -resulta un tanto tedioso señalarlo una vez más-, aquí, como en otros muchos pasajes del Nuevo Testamento, y especialmente de los evangelios, hay una pregunta que no encuentra respuesta por quienes definen aquellos textos como el resultado de descaradas manipulaciones: si realmente éstos textos fueron «construidos» sobre mitos y necesidades de la comunidad primitiva, ¿por qué esta construcción se habría hecho como si se tratara de una cantera en desorden? Si todo podía ser escrito, pues ninguna invención encontraba límites en la historia, ¿por qué conservar contradicciones y defectos embarazosos?

Son preguntas que nos hemos hecho muchas veces a lo largo de los dos libros (tres, si incluimos *Hipótesis sobre Jesús)* dedicados a investigar sobre el Nuevo Testamento, constatando que no tenían ninguna posibilidad de dar una explicación racional aquéllos que afirman que sólo quieren aplicar la «razón» a los textos sobre los que se funda el cristianismo. En este tema nos encontramos realmente ante

lo inexplicable por excelencia: ¿por qué no hacer coherentes y compactos -y por tanto, creíbles- estos textos decisivos de los que la fe depende?

Estábamos utilizando el adjetivo «embarazoso», a propósito de «contradicciones y defectos». En realidad, hay que decir -en el caso que nos interesa- que el «embarazo» de los creyentes no parece haber sido excesivo. El sobrevalorar las dificultades de localización de las apariciones es bastante reciente. Tan sólo a finales del siglo XIX determinados críticos empezaron a referirse a la «tradición galilea» y a la «tradición judía», al afirmar que eran incompatibles entre sí y que, por tanto, confirmaban la falta de credibilidad de todos los relatos de la resurrección.

No sólo los antiguos, sino incluso los teólogos y biblistas hasta la primera mitad del siglo XIX se habrían quedado bastante sorprendidos ante estas conclusiones radicales, pues este problema no les parecía tan grave. Tanto es así que ni siquiera se refiere a él Celso, el implacable polemista pagano, el buscador inflexible de todas las «contradicciones» de los evangelios.

En efecto, una apreciación sumaria de la situación muestra que el problema no tiene -seguramente- que ser dramatizado o resaltado. No merece, en consecuencia, esos intentos «desesperados» de solución empleados por la apologética cristiana sino cuando las objeciones, hasta entonces secundarias, fueron llevadas a un primer plano.

Veamos, por ejemplo, lo que dice Etienne Mangenot, citado como especialista en los textos evangélicos en el capítulo anterior: «Existen réplicas de "creyentes" a los ataques de los "incrédulos" que no son rigurosas o que resultan claramente insuficientes. El cristiano debe estar en guardia contra los intentos de superar el problema, pues podría exponerse a contradicciones todavía mayores. Puesto que la dificultad consiste en compaginar las apariciones en Judea del día de Pascua con las posteriores apariciones en Galilea, algunos investigadores han tratado de "acercar" los lugares para intentar así explicar el mensaje del ángel y la orden dada a los Once de ir a Galilea. ¡Se ha dicho que esta Galilea no es, como se cree, la provincia del norte, la patria de muchos de los apóstoles! No, la Galilea de la *cita* de Cristo es, en cambio, una localidad con este mismo nombre, en las cercanías de Jerusalén, situada en el monte de los Olivos. ¡Todos la conocían, por tanto, en la Ciudad Santa!… Esta circunstancia, que los críticos no habrían advertido porque el nombre de la Galilea «jerosolimitana» ha sido cambiado y sepultado en el olvido, permitiría conciliar los relatos, en apariencia discrepantes, de las apariciones…»

¡En definitiva, si «Galilea» estaba situada a unos centenares de metros del sepulcro, todo encaja, ya no hay dos «tradiciones» sino una sola: la de las apariciones en Judea, en Jerusalén y sus alrededores! Esta tesis fue defendida por un investigador, un tal R. Hofmann, alemán por supuesto, por primera vez en 1856 y posteriormente, unos cuarenta años después -en 1896, por tanto- en un impresionante libro titulado *Galilaa aufdem Oelberg*, la Galilea del monte de los Olivos. La localidad fue identificada en un lugar del monte a 818 metros de altura, en lo que los árabes llaman «viña del cazador» y que la tradición cristiana recuerda como *Viri Galilaei*, en referencia a la aparición de los ángeles después de la Ascensión: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hch 1, 11).

Hay que señalar que el profesor Hofmann -aunque no convenció a la mayoría de sus colegas, ni siquiera a los más rigurosos en la defensa de la historicidad de los relatos evangélicos- no permaneció enteramente aislado. Otro grupo de biblistas se puso tras la pista de aquel «descubrimiento», analizando no sólo las fuentes antiguas sino también los relatos de los peregrinos medievales. En efecto, el cúmulo de pruebas recogidas por la tremenda erudición alemana parece convincente. Es convincente en lo que se refiere al hecho, que realmente parece demostrado, de que existiese antes del año 70 una «Galilea» en el

monte en el que Jesús pasó su última noche. Pero lo que no es convincente es el hecho más importante: que donde -en los relatos de las apariciones- se dice «Galilea», haya que entender que es la localidad del monte de los Olivos y no la provincia de la que eran originarios Jesús y la mayoría de los suyos. Aunque tampoco faltan en la actualidad investigadores aislados que trabajan en la línea marcada desde 1856 por Hofmann, hay que reconocer que un intento semejante parece una salida demasiado fácil y que puede contribuir a crear más problemas de los que resuelve.

Dejemos a un lado otros intentos de «conciliación» (y algunos son realmente audaces) para volver a lo que nos hemos preguntado antes: ¿es verdaderamente necesario recurrir a semejantes esfuerzos? ¿La superposición -o aunque sea la coexistencia- de las dos tradiciones realmente plantea problemas que sólo pueden solucionarse con atrevidos y dudosos trucos? ¿Será quizás casual que tanto los cristianos como los polemistas anticristianos no «dramatizaran» la cuestión hasta que apareció, después de dieciocho o diecinueve siglos, la llamada exégesis «científica»? ¿No será porque el tema en cuestión se puede resolver con el normal sentido común, unido al conocimiento de los propósitos de cada uno de los evangelistas?

Para intentar responder (recordando lo que dijimos en el capítulo VI y que aconsejamos volver a leer), vayamos de nuevo a los versículos de los cuatro evangelios. Descubriremos que no es en absoluto insuperable el *aut-aut* defendido por algunos críticos: o Jerusalén o Galilea.

Para comenzar, hay que señalar que muchos repiten que Mateo tan sólo refiere la «tradición galilea». Esto no es cierto, pues tal y como hemos recordado en el capítulo anterior, al reproducir los textos, Mateo narra la visita de las mujeres al sepulcro y, como culminación, la aparición del propio Jesús. A esto, el primero de los evangelistas, al menos en el orden de presentación, añade (y sólo lo hace él, como ya sabemos) el nada irrelevante episodio de los guardias en el sepulcro. Todos estos hechos se localizan en Jerusalén. Comprobamos, por tanto, en el primer evangelio, que las dos «tradiciones» son entendidas por Mateo como complementarias y no como excluyentes.

Si pasamos a Marcos, no podemos llegar a una conclusión, puesto que el texto «original» se interrumpe bruscamente antes de cualquier referencia a una aparición. El final actual, como ya sabemos, demuestra también no la *exclusividad* sino la *complementariedad*.

Dejemos de momento a Lucas y vayamos a Juan, «etiquetado» por los críticos como representante de la «tradición judía». Respecto al capítulo 21, localizado en Galilea, se dice que fue «añadido» y que, en consecuencia, «no forma parte del texto». Pero esto no es así, pues por mucho que nos remontemos en el tiempo, no encontramos ningún indicio de que el evangelio de Juan se haya leído nunca sin este último capítulo. Lo diremos en palabras de *The Jerome Biblical Comentary*, unas palabras significativas ya que se trata de un obra bastante «crítica» aunque se presente como católica (quizás recordará el lector que en nuestro libro anterior, nos hemos opuesto a algunas de sus conclusiones, a nuestro juicio fáciles y expeditivas): «Quienquiera que sea el autor literario de este epílogo de Juan, el testimonio de los manuscritos indica que *formaba parte del evangelio desde el comienzo*, y esto equivale a decir, con grandes probabilidades, desde el tiempo de la publicación del propio evangelio…» Concluye este estudio norteamericano: «No existe ninguna duda respecto a la canonicidad e inspiración del capítulo». Por tanto, también en Juan, las dos tradiciones se «combinan» entre sí.

Pasemos ahora a Lucas, un caso especial. Aquí parecería adecuado que se limitara a Jerusalén y sus alrededores, sin ·posibilidad de hacer referencia a Galilea. Se diría incluso que lo hizo todo en el mismo día de Pascua: «Los llevó luego hasta cerca de Betania, y levantando sus manos, los bendijo. Y mientras

los bendecía, se alejó de ellos y se iba elevando al cielo…» (24, 50-51). Hasta aquí las últimas palabras del tercer evangelista. Pero no olvidemos que éste es también el autor de los Hechos de los Apóstoles

Es, por tanto, comprensible lo señalado por Léonce de Grandmaison: «Si se interpreta a Lucas, como es razonable, a la luz del inicio de los Hechos de los Apóstoles (inicio que remite expresamente a su "primer libro", el evangelio, 1,1), aparece un marco temporal bastante prolongado ("cuarenta días" 1, 3) como para que quepan en él las apariciones en Galilea. Por esto, no hay ninguna necesidad de afirmar -la conjetura no es irracional sino que parece ser un tanto artificial que el evangelista se refiera a dos grupos de discípulos, uno en Jerusalén y el otro en Galilea».

Respecto al contraste entre el final del evangelio de Lucas y el inicio de los Hechos de los Apóstoles (¿Ascensión inmediata o pasados cuarenta días?), afrontaremos el problema en el próximo capítulo.

En definitiva, y para continuar (y completar) esta apretada panorámica, lo hacemos con las palabras de Grandmaison, el antiguo, pero todavía válido, biblista francés: «La hipótesis de las dos tradiciones *excluyentes* de apariciones del Resucitado no pueden apoyarse con solidez sobre ninguno de los relatos evangélicos, tal y cómo éstos se presentan».

Es posible, por tanto, una *coexistencia* o *complementariedad*, como instintivamente -hasta tiempos recientes, no lo olvidemos- han advertido los lectores del Nuevo Testamento. Y como todavía parece suceder, pues si nos atenemos a nuestra experiencia, nunca se ha dado el caso de que entre los problemas de la historicidad de los evangelios, planteados por gente «normal», por personas «corrientes», figuraran cuestiones sobre las cristofanías en Jerusalén o en Galilea y sobre su supuesta incompatibilidad…

A la hora de abordar este problema, no habrá que olvidar, entre otras cosas, un hecho fundamental: afirmar que la «idea de la resurrección» aparece tardíamente en Galilea y que todo lo referido por los textos sobre la Pascua y después de la Pascua en Jerusalén es tan sólo una invención apologética posterior, equivale a deshacerse de una sola vez de una serie de episodios, reduciéndolos a mitos. No es tan sencillo en absoluto. ¿Acaso no es lo que estamos intentado demostrar a lo largo de nuestro trabajo? La visita de las mujeres y de los apóstoles al sepulcro, el sepulcro vacío, los guardias, Emaús y las otras apariciones en la ciudad… Todo esto -y todo lo referente a la «Pascua en Judea»- no puede ser etiquetado de «una invención apologética tardía» sin confrontarlo con las señales de historicidad que lo caracterizan y que se descubren por medio de la investigación. Algo que en la medida de nuestras posibilidades también queremos destacar.

Sin embargo, esto no va en detrimento de la verdad de lo señalado por Etienne Mangenot, un especialista católico y un «apologista» en el mejor de los sentidos: «Todos los sistemas de querer compaginar los detalles de los relatos evangélicos de la resurrección y las apariciones no alcanzan por entero sus objetivos. Ninguno de estos intentos logra encajar cada detalle de las narraciones en el entramado de un relato único y continuo. No se consigue esta armonía a no ser que se sacrifiquen muchos aspectos que no se adaptan al tratamiento forzado al que se les somete». Pero, señala este mismo biblista, *«esto no es sorprendente»*. No es sorprendente que «las apariciones no se hayan producido al mismo tiempo, ni en el mismo lugar, ni ante las mismas personas ni en las mismas circunstancias».

Si no es sorprendente, se debe a los motivos que tantas veces hemos resaltado sobre la fragmentariedad «obligada» de relatos que se ven obligados a decir lo que no se debería decir, que tienen que dar testimonio de un suceso que nunca había sucedido antes y que nunca más sucederá. Un hecho

«sorprendente» e «indescriptible» en su más estricto sentido, por definición.

Pero todo esto tampoco sorprende si -sobre todo- recordamos cuál es la función de los evangelios (y aquí volvemos sobre algunos aspectos ya tratados en el capítulo VII). No es casual que los evangelios sean cuatro y no uno sólo, pues cada uno de ellos responde a un «plan», tiene su «proyecto», y está dirigido a una determinada «clase» de oyentes. Por tanto, cada uno de ellos ·quiere relatar *la verdad* pero no *toda la verdad* Cada uno se remonta a la Tradición, custodiada por los apóstoles, pero unas veces ha eliminado y otras ha añadido, recurriendo también a sus propias fuentes, que creía seguras aunque parciales. Es, por tanto, un trabajo de «redacción», pero no en el sentido de manipulación o invención, sino de «reestructuración» fiel (y controlada por los dirigentes de la comunidad primitiva, que sería cualquier otra cosa salvo anárquica) en función de ese «plan» o «estrategia» al que nos referimos.

Para explicarnos, vayamos a Lucas, como ejemplo especialmente significativo, teniendo en cuenta aquí la extensión de las apariciones en Judea y el silencio total sobre las de Galilea. Escribe, entre otros, Rinaldo Fabris: «Desde la perspectiva del tercer evangelio, que da preferencia en su redacción al papel histórico-geográfico de Jerusalén, se puede suponer que intencionadamente deje fuera de su contenido las experiencias de Galilea». (Es significativo también lo que señala poco después el propio Fabris: «Lucas sabe que la Iglesia se ha implantado en Galilea, Hch, 9, 31, pero no dice nada de la actividad misional en esa zona de Palestina»). Para Lucas, la Buena Noticia baja desde el Cielo a Jerusalén (1,5 y *ss.)*, lugar donde se llevará a cabo la Salvación (9, 31 Y 51; 13, 33; 24, 52 y ss.) Y de la Ciudad Santa parte la evangelización del mundo (24,47; Hch 1, 8).

Es evidente, por tanto, que las apariciones en Galilea no entran en esta «estrategia» de catequesis de Lucas. El personalmente no las niega, pero las ignora (ya hemos visto que la opción «redaccional» del final de su evangelio se integra posteriormente en los Hechos de los Apóstoles). Sin embargo, no las emplea, no hace uso de ellas pues no se ajustan a su programa de *información* que también lo es de *formación.*

Consideraciones enteramente similares se pueden hacer -y con mayor razón todavía- para los otros tres evangelistas que, como es sabido, «mezclan» en diversa medida Jerusalén y Galilea, eligiendo o dejando en un segundo plano lo que encaja o no en su línea pastoral.

Vayamos a Marcos (del que Mateo parece depender), siguiendo las palabras de Mangenot: «A lo largo de su evangelio, Marcos se ha propuesto demostrar la divinidad de Jesús, y al mismo tiempo exponer la formación de los apóstoles, al relatar las diversas etapas por las que el Salvador conduce progresivamente a los discípulos a creer en él, preparándoles para llevar a cabo su misión. Respecto a lo demás, Marcos se limita, a todas luces, a un *resumen* del ministerio de Jesús. Por tanto, al referirse al final de dicho ministerio, elige naturalmente lo referente al desarrollo de la predicación evangélica, especialmente en esa Galilea que ha sido, a lo largo de todo el relato, el principal escenario del ministerio del Salvador. Conforme a su plan, quiere trasladar a los apóstoles a Galilea inmediatamente después de la resurrección y recuerda que Jesús les había ordenado que fueran allí».

Pasando a Mateo, y teniendo en cuenta su dependencia de Marcos, podemos remitir a las consideraciones que se acaban de hacer. Añadiremos, si acaso, algunas específicas: Mateo desarrolla su labor de redacción en «grandes escenas», en géneros organizados alrededor de los discursos de Jesús. Su finalidad es además defender la condición mesiánica del Nazareno de los ataques de los judíos y explicar cómo la salvación ha pasado de Israel a los gentiles. Escribe Mangenot: «Este objetivo de catequesis explica su silencio sobre los acontecimientos en Jerusalén después de la Resurrección. A Mateo le era

suficiente con recordar las instrucciones que Jesús había dado a los apóstoles en Galilea y principalmente su envío al mundo entero. Ha resumido en una única «escena» -el significado y las consecuencias de la Resurrección. La única aparición sobre un monte de Galilea le proporcionaba esta escena y resultaba suficiente para la finalidad de su evangelio. El resto importaba menos, para sus propósitos, y podía omitirlo, sin que esta omisión equivaliera a una negación».

En el caso de Juan, es evidente que su «estrategia», su «plan pastoral”, sus referencias a sus fuentes particulares explican sus relatos de cristofanías, la selección de los mismos y su localización. Por tanto no nos detendremos en posteriores análisis, pues nos resulta suficiente haber mostrado una posible solución a un problema al que seguramente se le ha dado una excesiva importancia.

Lo que importa es que, por encima de los «procedimientos literarios» o de las «opciones pastorales» de los cinco testimonios (los de los cuatro evangelistas y de Pablo), todos estén de acuerdo en el hecho principal: el Resucitado se ha aparecido, ha dado pruebas y ha convencido incluso a escépticos de que ha vencido a la muerte. Por esto, será bueno recordar un principio con frecuencia olvidado: la función del exégeta es explicar las diferencias entre los textos, pero al historiador le es suficiente con demostrar las armonías y concordancias de los textos sobre los hechos que se proponen atestiguar.

XXVII. «SUBIÓ AL CIELO»

Nuestro viaje de exploración por las tres etapas del Misterio Pascual había partido del monte de los Olivos, en la noche de un jueves, con la dramática espera del arresto de Jesús. Este viaje termina ahora con una última y cuarta etapa en el mismo lugar, pues en aquel monte frente a Jerusalén, el Resucitado asciende al Cielo.

Comenzaremos con las observaciones del biblista Amedée Brunot: «Aunque pueda resultar extraño, tan sólo disponemos -en el Nuevo Testamento- de tres textos referentes a la Ascensión de Jesús. Por lo demás, los tres testimonios podrían reducirse probablemente a uno sólo. En efecto, el evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles son del mismo autor; y en lo referente a Marcos, debemos decir que el versículo 19 del capítulo final es una auténtica reliquia de los primeros tiempos. Pero dicho versículo no tendría, como es sabido, el valor de un testimonio independiente, por el hecho de encontrarse incorporado en un anexo final que parece ser un resumen de las noticias transmitidas por el habitual Lucas».

Examinaremos ahora de modo analítico los tres pasajes. Esto dice Marcos (16, 19): «Así, el Señor Jesús, después de hablar con ellos, se elevó al cielo y se sentó a la derecha de Dios».

Escribe Lucas (24, 50-51): «Los llevó luego hasta cerca de Betania, y levantando sus manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se alejó de ellos y se iba elevando al cielo».

Veamos finalmente el conocido fragmento de los Hechos de los Apóstoles: «Después de haber dicho esto, y mientras ellos miraban, se elevó y una nube le ocultó a su vista. Estando ellos mirando fijamente al cielo mientras él se iba, se les aparecieron dos hombres vestidos de blanco, que dijeron: Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este Jesús que ha sido elevado al cielo de entre vosotros, vendrá de igual manera que lo habéis visto subir al cielo"» (Hch 1,9).

El primer problema que se nos plantea es el contraste, al menos en apariencia, entre el evangelio de Lucas y los Hechos: si estos textos son del mismo autor, ¿por qué esta discrepancia? En efecto, según el relato del tercer evangelio no hay ningún intervalo: los dos discípulos parten para Emaús, vuelven rápidamente a Jerusalén tras su encuentro con Jesús, Jesús se aparece en el Cenáculo, les muestra sus manos, les habla y les exhorta a su misión apostólica, les conduce después a Betania y finalmente se eleva hacia el cielo. En cambio, para los Hechos transcurren todavía cuarenta días. Marcos no nos sirve de ayuda, pues no hace ninguna precisión, aunque parece asociarse a las tesis del evangelio de Lucas, de las que procedería.

¿Qué podemos pensar, por tanto, en lo referente al tiempo de la Ascensión?

Nos parece que está en lo cierto un exégeta como Pierre Benoit. Escuchémosle: «Los antiguos teólogos cristianos, al igual que la mayoría de los testimonios antiguos, sitúan la Ascensión del Señor en el mismo día de Pascua. Es la única solución conveniente desde el punto de vista teológico. Jesús no espera en cualquier gruta de los alrededores de Jerusalén a que se abra la puerta del cielo. Desde el instante en que sale de la muerte, entra en la vida».

Pero entonces, se pregunta el propio Benoit (y nosotros con él): «Si esto es así, ¿qué sucede con la Ascensión del monte de los Olivos?».

Responde el biblista: «Hay que distinguir dos aspectos y dos formas en el misterio de la Ascensión. El *primero* es una exaltación celeste, invisible, pero real, y que se realiza cuando Cristo resucitado volvió al Padre, inmediatamente después de la Resurrección. El *segundo* es una manifestación visible de su exaltación y que él mismo quiso dar».

En definitiva, la escena relatada por los Hechos de los Apóstoles tan sólo sería «la última partida». Durante cuarenta días (seguimos citando a Benoit), «Jesús, ascendido al cielo vuelve a bajar (aunque tales términos no estén bien empleados, pues el mundo de Dios no es el nuestro) para una etapa de apariciones. Vive ya en otro mundo, pero se manifiesta todavía en éste para dar pruebas inconfundibles de que está vivo, instruir a los discípulos y darles ánimos».

Tan sólo después de los cuarenta días, «deja a su grupo en el monte de los Olivos, manifestando de manera visible su partida». Entra así en el reino de lo invisible, pero no por esto entristece a los discípulos, que saben que su presencia continúa entre ellos. En efecto, tal y como destaca el evangelista, «regresaron a Jerusalén llenos de inmensa alegría. Y estaban de continuo en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24, 52-53).

Creemos que esta interpretación propuesta por Benoit (y que ciertamente no está aislada, pues se remonta a los comienzos mismos de la fe) está confirmada por muchos pasajes del Nuevo Testamento referidos a la Ascensión aunque no la mencionen de manera expresa. Por citar otra vez a Amedée Brunot: «En san Pablo, la glorificación (por tanto, la correspondiente e implícita Ascensión) se identifica claramente con la Resurrección. Otro tanto sucede con san Juan: la glorificación coincide con el retorno al Padre».

Así pues, «los teólogos Juan y Pablo nos dan la esencia del misterio, el aspecto invisible que escapa a toda experiencia. Nos dan a entender que la Resurrección es la glorificación total de Cristo, en dos *etapas:* el abandono del sepulcro y la exaltación celestial. Al volver a la vida, Cristo entra definitivamente en un mundo nuevo e incorruptible. Conviene insistir, entre otras cosas, en que «esta transposición del cuerpo de Cristo al ámbito celestial no imposibilita las apariciones. ¡Todo lo contrario! ¡Sería mucho más difícil explicar dónde se encontraba el cuerpo de Cristo en el tiempo transcurrido entre unas y otras apariciones!.

Respecto a Lucas (citamos otra vez al biblista francés), «al ser un artista y un historiador, prefirió insistir sobre el aspecto visible que rodea al misterio de la Ascensión. Narra *la partida final* del Cristo glorificado desde hace cuarenta días, *la única experiencia sensible* de este misterio concedida a los hombres, y el momento en que tiene lugar».

Esta explicación (al menos, así nos parece, a nosotros y a tantos otros) permite superar la aparente contradicción entre el evangelio de Lucas y los Hechos. Permite también comprender las «extrañas» palabras de Jn 20, 17: «No me retengas porque todavía no he subido al Padre (…), subo a mi Padre y a vuestro Padre…». Por tanto, esta «partida» la hace inmediatamente, antes de las apariciones a los apóstoles.

Respecto al momento de la Ascensión desde el monte de los Olivos, tal y como se relata en los Hechos de los Apóstoles: ¿qué valor se puede dar al relato con la elevación, la nube y los dos «hombres

vestidos de blanco»? Teólogos llevados del «racionalismo» como Hans Küng no tienen, por supuesto, ninguna duda. Estas son, en efecto, las palabras de este conocido sacerdote, «disidente» casi de profesión: «¿Cómo debe entenderse la ascensión al cielo? Actualmente no se requieren grandes explicaciones para entender que el discurso sobre un «viaje a las alturas, hacia el cielo» presupone la antigua imagen del mundo en tres dimensiones, que ya no es la nuestra. ¡Cómo si Jesús hubiese realmente emprendido un viaje por el espacio! Afirmar hoy algo así sería un absurdo».

Aparece aquí el habitual estilo contundente «a lo Hans Küng», a la manera de quien absolutiza la llamada «ciencia moderna» e imagina (como los Bultmann) a un mítico «hombre moderno», que «no estaría ya dispuesto a creer en ciertas cosas», etc., etc.

Por esto, en el mismo libro del que hemos sacado la cita, Küng afirma que «el sepulcro vacío no es un artículo de fe» y, por tanto, la fe en la Resurrección también podría desarrollarse aunque el cuerpo.de Jesús se hubiera corrompido en cualquier lugar. Ya nos hemos referido antes a esto. Respeto a las «apariciones del Resucitado», hay que dejar de lado -prosigue Hans Küng- «un planteamiento sobrenaturalista», pues afirma que «posiblemente debió de tratarse de visiones que tuvieron lugar *en el interior* (de los discípulos) y no en la realidad externa».

En definitiva, en su *Credo* (éste es el título del libro que hemos citado), Küng parece asociarse a las tesis -que en otro tiempo sólo eran de los «incrédulos», pero no de sacerdotes católicos- de las «alucinaciones” como origen de los relatos de la resurrección. Precisa, sin embargo, que «Dios también puede actuar a través de la psique del hombre».

Pese a semejantes planteamientos, nosotros preferimos quedarnos -no hemos hecho más que insistir en ello a lo largo de toda nuestra investigación- con la «materialidad» tradicional de la Resurrección.

Puesto que creemos que el Resucitado ha vuelto a tomar su cuerpo, aunque transfigurado de un modo misterioso (por tanto, no se descompuso en ninguna fosa de Jerusalén), ciertamente no consideramos como «un absurdo» que este cuerpo haya podido atravesar el umbral del espacio y del tiempo. ¿Por qué no habría podido hacerlo de manera visible, por medio de una «ascensión», de una «elevación a las alturas», tal y como relatan las Escrituras?

Esto no significa, por supuesto, aceptar ninguna cosmogonía antigua, ninguna imagen ingenua «de estratos superpuestos» del universo. Pero teniendo en cuenta que el fundamento del cristianismo es, salvo prueba en contrario, que Dios se hizo hombre, ¿por qué esta «complacencia» suya hacia nosotros no podría aplicarse a una despedida perceptible con los ojos humanos, adaptada a nuestras posibilidades? Es posible que el autor de los Hechos de los Apóstoles haya hecho también referencia a elementos (por ejemplo, la nube o los «hombres vestidos de blanco») habituales y prácticamente ajustados a los relatos religiosos antiguos. Quizás se encuentre aquí algún elemento tradicional de las teofanías en Israel.

No se equivoca probablemente nuestro habitual Benoit al advertir: «No es necesario sobrevalorar aquí los detalles materiales, pues Lucas nos ofrece ante todo una enseñanza teológica, pero no un reportaje».

Exacto. Es una observación, por lo demás, válida para otros muchos pasajes evangélicos: historia *y* predicación, informaciones de crónica *y* catequesis. Pero una vez reconocido esto, hay un par de aspectos que convendría no olvidar.

En primer lugar, el relato de la Ascensión del primer capítulo de los Hechos de los Apóstoles (al igual que los elementales versículos correspondientes de Lucas y Marcos) llama la atención por la habitual sobriedad existente en los textos canónicos, sobre todo si lo comparamos con el estallido de fantasía de los apócrifos, que nos describen escenas desbordantes de ascensiones entre desfiles de ángeles que cantan y se inclinan al tiempo que retumba en el cielo la voz solemne del Padre. La sobriedad de los textos en los que la Iglesia ha reconocido su fe es (aquí, como en tantas otras ocasiones) un problema para quienes querrían incluir en la literatura mitológica los sobrios relatos de la Resurrección y la Ascensión. En definitiva, y por enésima vez: ¿de verdad esto «se inventa»?, ¿«inventan» los textos canónicos?, ¿no inventan, en cambio, los apócrifos? o ¿no inventa la mitología pagana en las muchas ocasiones en que describe la entrada triunfal en la gloria celestial, con la correspondiente «ascensión» de Rómulo, Hércules, Mitra y otros mitos?

En segundo lugar, aunque se reconozca, con Benoit y otros exégetas católicos modernos, que Lucas no ha querido darnos (como ellos dicen) un «reportaje», llama la atención, sin embargo, el observar que, inmediatamente después del relato de la Ascensión, el texto de los Hechos de los Apóstoles parece adaptarse al género de «crónica», con indicaciones precisas de lugares, distancias y nombres.

Leamos: «Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que está próximo a Jerusalén, recorriendo el camino propio de un sábado. Y cuando llegaron, subieron a la estancia superior, donde vivían Pedro y Juan…» (Hch 1, 12-13). Como se puede ver, estamos ante un «fragmento de crónica» con esta referencia a «la estancia superior, donde vivían» y que provoca un claro efecto de recuerdo directo, de «algo visto». Por no referirnos a la precisión topográfica sobre el lugar y la distancia del monte de los Olivos a la ciudad. A destacar que nosotros, en la cita, sólo hemos puesto por brevedad los nombres de Pedro y Juan, pero el texto contiene la relación completa de los Apóstoles, indicados con precisión. En definitiva, es una referencia expresa a los testigos de la ascensión al cielo del Maestro, reconocido ahora como Mesías e Hijo de Dios. Así pues, el sobrio relato, tan ajeno a cualquier exceso legendario, se inscribe en un contexto enteramente opuesto al género mítico o a la fantasía religiosa.

Podemos añadir, si acaso, una tercera observación que tampoco carece de interés. ¿Por qué con la Ascensión se pone un término infranqueable a las apariciones del Resucitado? La aparición a Pablo, en el camino de Damasco, es en efecto «extraordinaria», tiene un carácter muy diferente a las que tuvieron lugar después de la Pascua. Es una aparición aislada, pues no forma parte de ningún ciclo.

Se plantea aquí una cuestión que ya hemos esbozado anteriormente pero que vale la pena volver a plantear. Si los relatos de las apariciones surgieron realmente en una atmósfera de agitación mística, ¿por qué las «visiones» y las «alucinaciones» terminan definitivamente cuarenta días después? No es esto lo que ocurre en los casos de «contagio psíquico», en los que «voces» y «visiones» tienden a multiplicarse por largo tiempo y desaparecen muy lentamente. También es ésta una cuestión de difícil respuesta por quienes consideran los relatos pascuales como versiones «patológicas» o «fraudulentas», como ya sabemos.

Por supuesto, no hay dificultad en situar en el lenguaje de la metáfora religiosa (y no -¡al menos en este caso!- en el de la crónica…) la expresión «se sentó a la derecha de Dios» de Marcos (16, 19), que entró también en el símbolo de los apóstoles y que tan sólo quiere indicar el lugar de honor que corresponde a Cristo. Lo confirma además una curiosidad que quizás algunos ignoren: puesto que en China es la izquierda, y no la derecha, la «parte mejor», la Iglesia no ha dudado en permitir que los

cristianos chinos, al recitar el *credo*, digan «está sentado a la izquierda del Padre»… Se confirma así, entre otras cosas, que en este tema siempre se ha visto una metáfora.

Señala Maurice Goguel: «El tema de la Ascensión es un elemento secundario de la tradición». Afirma esto para demostrar, como de costumbre, sus tesis: que nos encontramos ante una invención tardía, aparecida no se sabe cuándo ni cómo; algo -ni más ni menos- «secundario».

En cambio, si leemos sin esquemas preconcebidos las Cartas apostólicas y el propio Apocalipsis, advertiremos que esta última exaltación de Cristo es, en realidad, fundamental, como lo es la Resurrección, a la que está implícitamente (aunque directamente) ligada, como consecuencia evidente y necesaria. Aunque tan sólo Lucas la refiere, los otros autores del Nuevo Testamento la dan por supuesta. Lo «secundario» era, si acaso, preocuparse por relatar esa Ascensión «oficial” que ponía fin de manera visible a la bajada a la tierra de Quien ya fue glorificado el día de Pascua. Y, por tanto, ya había «ascendido al cielo».

No olvidemos, evidentemente, pasajes como el de la conversación de Jesús con Nicodemo: «Nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre…» (Jn 3, 13-14). O también en Juan (6, 62): «¿Y si vierais subir al Hijo del hombre a donde antes estaba?».

Citemos finalmente a Giuseppe Ricciotti: «Partiendo de la idea de que la historia del Cristo según la carne es sencillamente el *primer capítulo* de la historia de la Iglesia, los evangelistas han dado poco relieve a su desaparición material de la tierra, es decir a su Ascensión. En efecto, la materialidad visible importaba poco cuando se tenía certeza de su presencia invisible y de su asistencia desde lo alto de los cielos. Si el único evangelista que la relata con una cierta amplitud es Lucas, es porque él, al terminar la historia del Cristo según la carne, se ha propuesto escribir inmediatamente a continuación la historia del Cristo místico, pues sus Hechos de los Apóstoles son de hecho una historia de la Iglesia. De ahí que los Hechos comiencen repitiendo la Ascensión, del mismo modo que su evangelio se cerraba también con la Ascensión».

XXVIII. «ASÍ NO SEA»

Es sabido que actualmente existe un cristianismo de *autoservicio*, pues cada uno elige, de la Escritura y del Credo, aquello que le agrada más; lo que corresponde a los lugares comunes (tomados por «libres convicciones personales») de la subcultura hegemónica, de la *Vulgata* del atribulado telespectador de tertulias bienintencionadas y laicamente caritativas.

Lo que -tanto en la Biblia como en la tradición- no encaja en estos esquemas, se deja en las estanterías, como sucede en los supermercados con las mercancías de etiqueta no legalizada o que han superado la fecha de caducidad. Entre las «mercancías» apetecidas actualmente en el ámbito religioso (al estar de acuerdo con las convicciones del conformista *politically correct*, como dirían los norteamericanos, que a partir de este dogma han edificado una nueva y asfixiante Inquisición y un nuevo Índice de palabras y pensamientos prohibidos), entre esas «mercancías» hay una revalorización acrítica y entusiasta del judaísmo antiguo.

Una revalorización que, sin duda, es obligada, pero que en algunas ocasiones prácticamente lleva a los cristianos a disculparse con los judíos de aquellos tiempos por aquel fanático de Pablo que, tras renegar de sus raíces, «inventó» -engañosamente, se afirma- el cristianismo. Únicamente por un desgraciado equívoco, debido a la lamentable ausencia de ecumenismo de las primeras generaciones cristianas, Jesús fue tomado por alguien distinto y superior a un profeta judío enteramente ortodoxo, muy lejano de toda intención de oponerse de alguna manera a la casta dominante en Israel.

Un sí, por tanto, al judaísmo por parte del pensamiento «correcto» pero sólo hasta donde coincida con las convicciones imperantes. No se rehabilita, en cambio, por una embarazosa censura, todo lo relativo al tema de las mujeres.

Se ha traducido recientemente, tras una larga espera, un magnífico y valioso ensayo que, inexplicablemente, no tenía todavía su versión en italiano. Se titula *Jerusalén en tiempos de Jesús* (lleva por subtítulo: *Investigaciones de historia económica y social para el período neotestamentario)* y está escrito por Joachim Jeremías. Se trata de un gran biblista también por el hecho de que, a diferencia de muchos de sus colegas que nunca se movieron de sus bibliotecas, quiso vivir en Israel, confrontando las teorías de los libros con la realidad de Tierra Santa.

Entre las diversas prescripciones que hacían dura la condición de la mujer entre los judíos (que no empleaban en absoluto la forma femenina para los adjetivos «piadoso», «justo» o «santo»), Jeremías recuerda las sentencias de *Rabbí* Eliezer, «el vigoroso representante de la antigua tradición», el cual prescribía: «Quien enseña la Torah a su hija, le enseña el libertinaje» (en el sentido, aclara el biblista alemán, de que «hará sin duda un mal uso de lo que ha aprendido»).

No obstante, el maestro Eliezer resume la misoginia judía en otra sentencia todavía más evidente y que tiene este estilo drástico: «Más vale quemar toda la Escritura que entregarla a las mujeres». Como es sabido, ellas, en el ámbito religioso (como prácticamente en todo lo demás), en Israel, estaban destinadas únicamente a escuchar, ocultándose en un lugar no visible de la sinagoga durante el servicio litúrgico, no sólo sin la posibilidad de ser llamadas a leer la Torah sino también de tocarla, pues la habrían convertido en «impura».

Si tenemos una culpa que confesar, lo haremos humildemente. Pero nos ha invadido una especie de -¿cómo decirlo?- «nostalgia» culpable de *Rabbí* Eliezer y sus seguidores, tras leer el último producto de la «Escritura entregada a una mujer»… No es que los hombres, como tantas veces hemos presentado aquí, lo hayan hecho mejor, pero, en definitiva… Por lo demás, estamos bien acompañados teniendo en cuenta que monseñor Gianfranco Ravasi, de cuya rigurosidad exegética y equilibrio de juicio nadie duda, parece vacilar entre la indignación y la compasión al escribir en *Avvenire:* «…el incalificable *Así no sea*, de Uta Ranke-Heinemann, una espeluznante colección de tonterías exegético-teológicas…».

Pero esta «incalificable» campeona de «tonterías» no es una aficionada cualquiera. Por esto mismo, nos ocupamos del tema, entristecidos (pero, pese a todo, no sorprendidos) ante el masoquista modo de proceder de un determinado *establishment* clerical de nuestros días. Según las referencias biográficas, distribuidas por la propia autora en las giras propagandísticas que realiza por el mundo para presentar las traducciones de sus libros (publicados y apoyados con llamativas campañas publicitarias de importantes editoriales), según esas referencias la Heinemann es considerada «la primera mujer autorizada por la Iglesia católica para enseñar teología en la universidad».

Esto ya resultaría sorprendente, si echamos un vistazo a los «aspectos” pseudocientíficos de la señora en cuestión. Es hija, entre otras cosas, de Gustav Heinemann, presidente de la República Federal alemana entre 1969 y 1974. Se convirtió del protestantismo al catolicismo, pero como ella misma confiesa en una de tantas entrevistas, lo hizo por razones sentimentales y no teológicas. Es prácticamente una confirmación de la desconfianza de aquellos viejos y realistas rabinos a los que antes nos referíamos… En efecto, a los veinticinco años, nuestra autora conoció al que sería su marido, un joven que quería hacerse religioso dominico: «Yo le hice cambiar de idea»; y, para casarse con él, cambió incluso de religión.

Decíamos antes que es sorprendente que el episcopado alemán haya otorgado a semejante «especialista» -las comillas son obligadas la primacía histórica de la primera cátedra teológica universitaria femenina. Pero lo realmente inquietante es que la haya renovado en su cargo hasta 1987, cuando la señora ya había cumplido sesenta años y desde hacía tiempo imponía a sus alumnos -con el correspondiente mandato oficial, y retribución, por parte de la Iglesia- las tesis extremistas de *Eunucos por el reino de los cielos*, en su momento traducido al italiano, al igual que *Así no sea*.

No son de hoy las cosas «espeluznantes» (por utilizar el adjetivo de Ravasi) que hay en este último libro. Es algo que la «biblista» repite desde hace décadas, pero a los obispos alemanes les ha parecido bien durante mucho tiempo. Antes bien, estaban orgullosos (la propia Ranke-Heinemann lo repite en las entrevistas) de haber dado una cátedra a una mujer -lo que resulta *muy políticamente* correcto de por sí tan «abierta» o «avanzada». Y cuando la profesora, en vez de ser excluida, se autoexcluye de la facultad de teología católica, aquellos monseñores no tuvieron nada que objetar a que pasara ocupar la cátedra de historia del catolicismo de la universidad de Essen, la misma en la que durante mucho tiempo había enseñado el Nuevo Testamento con autorización oficial de la Iglesia. No se ha puesto ningún reparo al hecho de que, en sus libros y artículos, se califique de «católica» una señora que define, textualmente, a Juan Pablo II como «un pobre acomplejado sexual, como todos los obispos de su comunidad falocrática».

Por lo demás, resulta esclarecedor -para comprender al personaje- lo que ella declara a una periodista de *L'Europeo*. Comprensiblemente asombrada, esta periodista le pregunta (la Heinemann le acaba de decir que «el evangelio no es más que un entramado de fábulas dañinas y cursilerías de pésimo gusto», y que, por los nefastos resultados que ha originado, «el cristianismo es la peor de todas las

religiones») le pregunta, por tanto, si insiste en considerarse «católica». La «teóloga» con autorización episcopal replica que lo hace «por despecho», para luego añadir: «Después de todo, no se puede decir que yo no sea más católica que el Papa. Los dos interpretamos la palabra de Dios. Y estoy convencida de que él se equivoca más que yo». Por lo demás, se lo confirman, añade, muchos miembros del clero que le expresan su solidaridad. «Sólo tengo algunos problemas con los protestantes» revela, «y es que desde una perspectiva ecuménica, creen que debería tratar un poco mejor a los católicos…".

Abriendo casi al azar las páginas de *Así no sea* (por no hablar del anterior libro *Eunucos)*, se comprueba que la señora Uta cita con apasionamiento a Goethe y Schiller, tomados como apoyo de las tesis que resume textualmente y hace suyas: «Los cristianos son tan sólo unos enemigos crueles de la vida, unos adoradores de la cruz, unos alucinados por los espasmos de sus penitencias, unos asesinos enemigos del mundo, unos fanáticos y unos hombres que tienen urgente necesidad de una redención, es decir, de una religión del hombre» (p. 311).

En la página siguiente -citamos otra vez al azar el mismo libro, recientemente editado- se especifica que «no es seguro que los cristianos no corran el peligro de perder la misericordia, precisamente por causa de la doctrina de la cruz en la que ven el núcleo de su doctrina. No es seguro que, por medio de su inhumana doctrina de la cruz, el cristianismo, en vez de hacer a los hombres más humanos, tan sólo fomente la inhumanidad de los hombres» (p. 312).

Por otra parte, en otra página se insiste en que «a través de su religión de sacrificios humanos, el cristianismo ha sustituido la palabra de Jesús con una teología de verdugos y llega a una blasfema afirmación asesina, al sostener que Dios quería redimir a la humanidad por medio de la muerte en cruz» (p. 300).

En definitiva, asegura la teóloga, que cobra una pensión de la Iglesia católica alemana, «la imagen cristiana de Dios, en el fondo, es todavía una imagen pagana de Dios y, precisamente, una imagen de Dios perteneciente al paganismo primitivo (p. 301). Sobre todo, es el Papa -Juan Pablo II, al que se cita expresamente- «el que construye una imagen primitiva y pagana de Dios» (ibíd.). Esto es posible porque «la Iglesia no demuestra ningún interés por la inteligencia del hombre» (p. 10), pues de otro modo nunca habría querido hacernos tragar durante tanto tiempo «ese conjunto de fábulas nada originales y con un final espantoso que son los evangelios».

Dejando a un lado cualquier otra consideración, y valorando sólo el plano de los hechos, el consentimiento de los obispos y el silencio y la falta de reacción (que la propia Ranke-Heinemann confirma muchas veces con sus entrevistadores, sorprendida y un tanto desilusionada) de teólogos y biblistas católicos, no parecen aportar esos frutos positivos esperados por algunos del nuevo *semblante* de una Iglesia que no se atreve a excluir ninguna idea y que deja que cada cual identifique el «catolicismo» con lo que pasa por su cabeza.

Alemania, a modo de herencia un tanto inquietante de las guerras de religión y del compromiso posterior entre territorios católicos y protestantes según el principio «*cuius regio, etiam et religio*», todo ciudadano debe notificar al Estado su religión en la declaración de la renta. Las delegaciones de hacienda proceden, a continuación, a establecer una tasa, conforme a lo establecido en la ley, y a destinar el importe a la Iglesia -católica o protestante- señalada por el contribuyente.

Hasta mediados de la década de los setenta, eran muy escasos los alemanes que hacían uso de la posibilidad de declararse oficialmente «fuera» de la Iglesia en la que habían sido bautizados, evitando

así contribuir a las arcas de los sacerdotes o pastores. En efecto, esta exención era considerada como una especie de abjuración, un renegar de la propia fe. En cambio, desde la fecha citada, ha empezado un éxodo que ha adquirido de año en año dimensiones impresionantes. Esta es la *escala* referida a los últimos años: en 1987 declararon que querían salir de la Iglesia católica 81.000 personas; dos años después, en 1989, se habían salido 93.000; en 1990, 143.000; en 1991, 167.000; Y finalmente, en 1992, últimas estadísticas anunciadas, fueron 192.000 (para entendernos y tener una idea de la magnitud, sería el equivalente de toda una ciudad italiana, la segunda de Lombardía en población, como Brescia) los alemanes que, al no considerarse como miembros de la Iglesia católica, no querían contribuir a su mantenimiento. Por lo demás, hay que precisar que los datos se refieren exclusivamente a los estados que formaban parte de la República Federal hasta 1990, año de la reunificación alemana y no recogen, por tanto, la situación -todavía más inquietante- de los territorios que formaban la Alemania del este.

Respecto a Ranke-Heinemann, y siempre para «fastidiar» a los católicos, no se sale de la Iglesia y continua pagando el «impuesto religioso», pues el año pasado salieron 39.000 marcos de sus bolsillos para los obispos, proviniendo en su mayoría de derechos de autor de los libros en que esos mismos obispos son presentados como una combinación de engaño, cinismo o sexofobia.

En cualquier modo, pese a su difusión y el martilleo publicitario, un libro como *Así no sea* no merecería sin duda un análisis crítico, pues resulta demoledor para quien conozca un poco de los debates en torno al Nuevo Testamento. Entre otras cosas, es significativo que quien acusa (en este libro y en *Eunucos por el reino de los cielos)* al cristianismo «histórico» de ocuparse excesivamente -y bastante mal- del sexo, aparezca a su vez obsesionada por los temas sexuales. En efecto, buena parte de la perorata de nuestra teóloga y biblista gira -y siempre vuelve al mismo tema- en torno al dogma (que confiesa que desata su «ira» implacable) de la virginidad de María. En esta «verdad católica», insoportable para ella, ve ni más ni menos que el fundamento del catolicismo que intenta destruir, el núcleo sombrío de una Iglesia que -según aquellos eslogans que estaban de moda hace tiempo, pero que la Heinemann acepta todavía como si se tratara de revolucionarios descubrimientos- aseguraría así «el dominio de una casta sacerdotal de célibes”. Es curioso encontrar en el libro páginas y más páginas donde -como si fuera un tratado de ginecología- se debate sobre espermatozoides, óvulos, hímenes y úteros, lanzando acusaciones de «sexofobia» al tiempo que ella misma no consigue salir de estos temas genitales.

En definitiva, ¿cómo tomar en serio a una «experta» que, con el aspecto de revelar cosas muy novedosas, pretende confundirnos informándonos de las dificultades en problemas como la fecha del nacimiento de Jesús, la cronología de los evangelios, los relatos de la infancia de Jesús, las diferencias de redacción de la Escritura, los supuestos «hermanos carnales de Jesús» y todo lo demás, no sólo bien conocido, pero sobre lo que se discute desde hace décadas, por no decir de siglos o milenios? ¿Cómo se puede discutir seriamente con una señora que, al repetir la vieja «amenaza» del 68 (“os sepultaremos a carcajadas») presume -y sigue presumiendo en la solapa de la cubierta del libro- de su «humorismo demoledor», de su «humor como arma total» (asegura) contra quienes califica de «fieles sencillos» que «después de dos mil de años de predicación al son de las fábulas se han convertido en desinformados, deformados e infantiles» (p. 163)?

Pero examinemos más de cerca un ejemplo de este irresistible «humorismo» alemán, incluso en la página 156, en el capítulo dedicado a la Ascensión. Escuchemos: «En el transcurso de una comida, Jesús ascendió al cielo. ¡Al menos debería haber acabado de comer! Los que nos encontramos en la tierra nos quedamos un tanto sorprendidos ante la osada tarea de subir al cielo. De hecho, es un viaje penoso (pero

si Jesús antes de irse se hubiera expansionado un poco…) y requiere mucho tiempo. No sabemos la velocidad a la que Jesús caminó o voló por el cielo, ni si aceleró la marcha durante el viaje. Pero aunque hubiese alcanzado la velocidad de la luz, lo cierto es que el cielo más cercano dista al menos millones de años luz. Así pues, Gerhard Lohfink, investigador católico del Nuevo Testamento, tenía sin duda razón cuando dio a uno de los capítulos de su libro (pequeño pero distinguido) *La ascensión de Jesús: ¿invención o experiencia?* (1972), el título jocoso de "Y todavía vuela…"».

Díganme ustedes: ¿por dónde empezar a debatir, frente a tales textos demoledores, cuyo estilo pretende ser «divertido», pero cuya esencia es lo suficientemente seria como para poner en crisis la fe no sólo de los sencillos sino incluso de quienes saben desenvolverse en cuestiones bíblicas y teológicas?

Pese a todo, creemos que merece la pena abordar con atención (y precisamente en este libro sobre la Resurrección) este *Nein undAmen*, que es su título original. Abordarlo como ejemplo especialmente significativo de un fenómeno inédito que caracteriza a las últimas décadas.

En efecto, cuando -es decir, a finales del siglo XVIII- se inició el debate histórico-crítico en torno al Nuevo Testamento, quienes estaban convencidos de que aquellos textos eran tan sólo un entramado de fábulas y un conjunto de manipulaciones interesadas del que la Iglesia había hecho una especie de cayado con el que conservar su poder, sacaban las lógicas consecuencias.

Así pues, no sólo se salían de la Iglesia -si formaban parte de ella- sino que también negaban la posibilidad de creer en el evangelio y de optar en su vida y su muerte por ese dudoso e inabarcable Jesús.

Pero desde hace algún tiempo, se da una desconcertante novedad. Veamos este fragmento de la introducción de *Así no sea,* en el que se resume el problema: «No sabemos mucho acerca de Jesús. No sabemos cuándo y dónde nació, ni cuando murió. No sabemos durante cuánto tiempo y dónde exactamente predicó en público. En el fondo, tan sólo sabemos que nació, que durante el período de su predicación tuvo discípulos y discípulas que le seguían y fue ajusticiado por rebeldía en la cruz, la horca de los romanos, muriendo miserablemente» (p. 10). Después de muerto, según la señora Uta, su cadáver (como luego veremos) se pudrió en una fosa común y todos los relatos pascuales, evangélicos y paulinos, no son más que un cúmulo de contradicciones y de leyendas.

¿Y entonces? ¿Por qué no dejar en paz a Jesús y, si tenemos necesidad de maestros o incluso de salvadores, buscar otros en otra parte?

Pero no es así, pues en la citada introducción, aparecen estas líneas: «No sabemos mucho de Jesús. Pero si seguimos sus huellas, *sentimos* que él ha buscado y encontrado a Dios, que está en condiciones de revelar a ese Dios (…) Para quien quiera saberlo, está claro que la voz de Jesús es todavía una voz viva y que su dios es todavía un dios *(en minúscula en el original)* vivo y cercano» (pp. 10 y ss.).

Antes bien, la Heinemann afirma que sólo desde su perspectiva personal se puede ser «cristiano», más «católico» incluso que el propio Papa, porque ese Rudolf Bultmann que ella trató en su juventud, le habría «demostrado con su ejemplo que un escéptico puede ser cristiano”. Y no en un sentido sociológico sino de fe.

Se trata de una posición insostenible, pero que actualmente parece cada vez más extendida: no entre la gente que, sin duda para suerte suya, permanece alejada de estas acrobacias que atentan contra su

instintivo sentido común, sino entre determinados *intelectuales*. También son intelectuales católicos, tal y como demuestra esta profesora de universidades eclesiásticas encumbrada por el clero católico.

Por tanto, merecerá la pena hacer una reflexión, pues no es algo carente de interés para la investigación que nos ocupa. Comenzando por la propia Resurrección. Lo veremos en el capítulo siguiente.

XXIX. PALABRAS DICHAS ALEGREMENTE

En el capítulo anterior hemos empezado a analizar *Nein und amen, Así no sea* (traducido recientemente al italiano) y que no nos merecería ninguna atención si se tratara de uno de los habituales panfletos de cualquier agnóstico, ateo o antiguo creyente. Por el contrario, asistimos a un hecho singular: este furioso libelo (para el que todo lo contenido, tanto en la Escritura como en el Magisterio, es falso, mientras que la única verdad estaría en las irrebatibles certezas de su autora) está firmado por alguien que -como recuerdan con satisfacción las notas biográficas en la cubierta- «ha sido la primera mujer autorizada por la Iglesia católica para enseñar teología en la universidad".

No nos corresponde a nosotros juzgar en nuestros análisis las eventuales responsabilidades de los «pastores» sobre el «rebaño» a ellos confiado. Aunque también nosotros somos «ovejas» -por emplear el símbolo evangélico- tenemos derechos que hacer valer (reconocidos por el propio Código de Derecho Canónico), comenzando por el derecho de defendernos de los errores de quienes, en la Iglesia, tienen precisamente este deber.

En cualquier caso, se nos permitirá destacar (lo decíamos también en el capítulo anterior) que el caso de Ranke-Heinemann no es aislado y que parece formar parte de una nueva e inquietante orientación. La de aquéllos que juzgan «fábulas» los relatos del Nuevo Testamento, y «mentiras» y «delirios» (no desinteresados de por sí) las enseñanzas de la Tradición y el Magisterio, pero que al mismo tiempo no sólo se proclaman cristianos sino también «católicos»; e incluso «más católicos que el Papa», en palabras de nuestra autora.

Por bastante menos de lo que defiende esta teóloga, muchos se han marchado de la Iglesia, pasándose al agnosticismo, al ateísmo o a otras religiones. Pero actualmente la coherencia y la lógica parecen ser bienes escasos.

Veamos entonces cuál es la opinión acerca de la resurrección de Jesús, fundamento de la fe, de la profesora de Nuevo Testamento y de la que se muestra satisfecha un remiso clero alemán y que (en palabras de esta señora) le desilusiona pues, en vez de intervenir, guarda silencio o sin más, según sus mismas palabras, le hace llegar en privado su solidaridad y la invita a continuar en lo que ella llama «la lucha sagrada para difundir entre los católicos dudas de fe». Porque, como afirma en la introducción del libro, «fácilmente y con frecuencia la fe ha causado daño a la inteligencia» (p. 10). En definitiva, ya estamos con lo de las «apologéticas superadas», lo del apostolado «a la inversa», en nombre -según se afirma- del cristianismo «adulto».

Vayamos al capítulo noveno de *Así no sea*, y que lleva el título de «Pascua» y que está precedido por otros de significativo título: «La *fábula* del nacimiento según Lucas», «La *fábula* de la infancia según Mateo», «La *fábula* del traidor Judas», «Las *fábulas* de los Hechos de los Apóstoles», «Falsificaciones y otros autores». Y como broche final: «Redención por medio de una pena capital», lo que, si nos fijamos, haría del cristianismo «una religión para necrófilos, sádicos y verdugos…".

Naturalmente, y conforme al contenido de su libro, para esta señora los relatos pascuales serían solamente una «leyenda», que únicamente puede ser tomada en serio por «fervorosos maniáticos de los mitos» (p. 147). Todas las generaciones cristianas - no sólo católicas sino de cualquier otra confesión -

que se han sucedido hasta la providencial llegada de la profesora Uta, reciben esta enérgica advertencia: «Prácticamente desde el principio, los cristianos han malentendido la resurrección de Cristo». Afortunadamente ha llegado esta alemana que nos ayuda, por su gran bondad, a «no conformarnos con la primitiva teología católica ordinaria».

La investigadora ha tenido ocasión de tratar, desde los diecisiete años, a aquel «teólogo reflexivo» - así lo llama - que fue Rudolf Bultmann, pues para escapar de los continuos bombardeos sobre Essen, la familia Heinemann se refugió en su casa junto a la universidad de Marburgo en la que durante toda su vida (incluida la época nazi), enseñara el padre de la «desmitificación» de la Escritura.

Fue precisamente Bultmann quien, en una carta privada -de 18 de febrero de 1962, así lo precisa, como si se tratara de una fecha histórica, la afortunada destinataria- le reveló cómo debía de ser entendida la resurrección: «Si Dios es el dios *(en minúscula en el texto)* que siempre llega, entonces nuestra fe es la fe en ese Dios que llega hasta nosotros en la muerte».

Hay que reconocer que -como suele sucedernos a menudo a los provincianos, al intentar entender a los autores alemanes- estas palabras nos resultan poco esclarecedoras, y nada reveladoras, como parecen haber sido para Ranke-Heinemann. En cambio, ella es bastante clara al negar (entre sarcasmos e imprecaciones contra los «beatos» que todavía leen los evangelios tomándolos en serio o peor aún, dan crédito a las «manipulaciones» de la jerarquía) toda credibilidad a los textos, a *todos* los textos de la Escritura y especialmente a los textos pascuales. Rotunda en su rechazo, nuestra autora resulta mucho menos comprensible al proponer su interpretación e hipótesis sobre lo que habría sucedido.

En resumen, cualquier opinión sobre los relatos pascuales es buena con la única excepción, por supuesto, de la que no niegue *a priori* la verdad de los evangelios; aquélla en la que se basa la fe «católica primitiva», la de los «fervorosos maniáticos de los mitos». Veamos entre otros muchos este fragmento del libro: «Al hombre le agrada soñar. Pero en los relatos de los cuatro evangelios sobre los acontecimientos que tuvieron lugar en aquella mañana de Pascua, la capacidad de los hombres de inventar fábulas ha sido superada de tal modo que basta con echar un vistazo a esos textos para darse cuenta de que sus autores son, sin excepción, fervorosos narradores de fábulas. Si pudiéramos emplazar a estos narradores, cada uno de ellos demostraría las mentiras de los otros y al final todos terminarían por ser desmentidos por los otros».

Como puede verse, esta señora no demuestra ningún ingenio. Ella, que se considera «cristiana moderna», «creyente adulta y puesta al día», toma como maestro no sólo al anacrónico Bultmann («su ejemplo me ha enseñado que un escéptico también puede ser cristiano», «él creía en la resurrección, pero de modo diferente a como creen los demás», es decir, a como creemos nosotros, pobres «primitivos»…) sino que se va directamente al siglo XVIII, hasta -¡nada menos!- Hermann Samuel Reimarus. De él hablamos en los capítulos iniciales de *¿Padeció bajo Poncio Pilato?*, pues él inició la llamada «crítica científica» (las comillas son obligadas) de la Escritura. Profesor de lenguas orientales en Hamburgo, antes de su muerte (sucedida en 1768) Reimarus terminó de escribir su *Apología de los adoradores racionales de Dios* de unas cuatro mil páginas. El filósofo Gotthold E. Lessing, ilustrado y racionalista como él, publicó, diez años después, un resumen póstumo bajo el título de *Fragmentos de un anónimo*.

Según Reimarus, Jesús fue un agitador político que quería organizar una revuelta popular contra los romanos; fracasada trágicamente la revuelta con la crucifixión, el resto de sus seguidores habrían pervertido, o escondido, sus verdaderos fines, haciéndolo pasar por un predicador religioso. Robaron, por tanto, su cuerpo, y dijeron que había resucitado y que su muerte había servido para «redimir» a la

humanidad. En resumen, el antiguo profesor alemán consideraba, en palabras textuales, a los cristianos como «papagayos que repiten de manera acrítica lo que oyen decir».

Dos siglos más tarde, esta colega y compatriota de Reimarus, pese a considerarse «cristiana», retoma esta reconstrucción de los acontecimientos pascuales. En primer lugar, se indigna porque ha habido que esperar a 1972 para ver publicadas en su integridad los miles y miles de páginas (por lo demás, aburridísimas) del racionalista de Hamburgo: una censura debida al hecho de que «molestaba la tranquilidad del devoto rebaño de devotas ovejas». En efecto, según nuestra autora, Reimarus está en lo cierto, pues «pasa revista, una por una, a diez contradicciones que se encuentran en los relatos evangélicos sobre la resurrección» *(ibid.)*. El antiguo racionalista ilustrado saca, sin embargo, las obligadas consecuencias y, tras esta destrucción radical de los evangelios, se abstiene de considerarse «cristiano» y pasa a otras contiendas, las de la masónica «religión de la humanidad». Por lo demás, es lo que hicieron todos los sacerdotes o seminaristas -desde Renan a Loisy- que se pasaron al racionalismo, perdiendo, sobre todo, la confianza en la verdad «histórica» de las Escrituras.

El hecho es el siguiente, según nos explica a nosotros los incautos, la señora Uta: «El que la resurrección y la ascensión de Cristo puedan sustraerse a las elementales informaciones e ingenuas localizaciones con las que son presentadas en la predicación de los ministros de la Iglesia y en la liturgia eclesiástica, será un problema irresoluble mientras dichos ministros -en razón de su ignorancia o por miedo a pensar- no afirmen que quieren encontrar un alcance más profundo de lo que *es* el cristianismo y de lo que realmente *se propone*».

En realidad, no está nada claro qué *«es»* realmente el cristianismo para ella y qué *«quiere realmente»* la profesora. Para ella, como antes dijimos, Jesús es «una persona sin biografía», «no sabemos de él dónde nació y cuando murió». Ni siquiera sabemos lo que intentó hacer o lo que predicó; pues no hay prácticamente un solo episodio, ni tan siquiera una palabra, que le atribuyen los evangelios que para esta mujer no sea una deformación, una manipulación o un mito. «Jesús fue sepultado no sólo en Jerusalén sino bajo una montaña de cursilerías, fábulas y fórmulas del lenguaje eclesiástico» (p. 11).

Tan sólo la sospecha de que ese inabarcable Jesús hubiera efectuado algún milagro, que se haya mostrado de algún modo «sobrehumano», es suficiente para desatar los chistes, las pullas y los insultos de la «biblista». Esta (aprovechemos para repetirlo) encuentra no sólo insensato sino verdaderamente espantoso, atribuir un significado de salvación a la muerte de Jesús: «Por medio de una religión de sacrificios humanos, el cristianismo ha sustituido la palabra de Jesús por una teología de verdugos y ha llegado hasta a una blasfema afirmación asesina, al afirmar que Dios quería redimir a la humanidad por medio de una muerte en cruz. ¡Él habría querido salvarnos por medio de la sangre de su hijo! (…) Esta muerte no lleva ni a la reconciliación con Dios ni a nuestra redención (…) Por lo demás, ¿de qué tenemos que ser redimidos?…» (p. 300).

Y así es, página tras página, en las que brota continuamente no sólo el odio contra el catolicismo, los obispos o el Papa, sino contra la dimensión cristiana que siempre ha unido, a pesar de todo, a todas las Iglesias; unas páginas en las que estalla la ira contra cada artículo del *credo*.

¿Entonces? Añade nuestra autora: «Todos los martes y viernes,.después de mediodía, y por espacio de dos horas, Rudolf Bultmann y yo traducíamos juntos, en su estudio, a Platón. Es decir, yo traducía y él me explicaba el pensamiento de Platón» (p. 8). ¿Por qué no elegir, por tanto, la gran figura de Sócrates y de ese admirable «evangelista» suyo que fue, ni más ni menos, Platón? Más simple, más lógico y más fructífero que obsesionarse con un Jesús del que no sabemos nada, del que ni una sola palabra es segura y

que ha sido instrumentalizado y utilizado por una «casta sacerdotal, enemiga de la inteligencia y de la vida». Por lo demás, en este Jesús «no hay nada de extraordinario», aunque «desde hace dos mil años los teólogos se esfuerzan en el intento de demostrar lo extraordinario de su persona y de poner de manifiesto que nunca ha habido nadie como él» (p. 269).

Realmente hay que preguntarse dónde residen la lógica y la coherencia cuando -después de más de trescientas páginas de ensañamiento destructivo hacia toda credibilidad de los relatos evangélicos y de las enseñanzas cristianas- nos damos de bruces contra un «epílogo» en el que se leen cosas, que si recordamos todo lo anterior, suenan a absurdas: «Detrás de toda pasajera fe en las fábulas que desaparece muy pronto, queda lo que el soplo del tiempo nunca puede llevarse: queda la fe en Jesús mismo…» (p. 313). Pero, ¿qué Jesús es éste, si se nos ha dicho de todas las formas posibles que no sabemos nada de él, que sólo es «una persona sin biografía»? ¿Por qué Jesús, si se nos repite -también en este epílogo, como en el resto del libro- que «él no puede hacer nada por nosotros» y que «su pena de muerte no significa nada para nosotros, aparte del hecho de que nos pueda mover a compasión»?

En esta misma página se dice: «Lo que es decisivo para nosotros es la vida de Jesús *(esa vida de la que no sabemos nada ni podremos saber)*, es decisiva su voz dirigida hacia nosotros *(esa voz sepultada del todo y para siempre) por las manipulaciones de los discípulos de ayer, de hoy y de siempre)*, esta voz dice cosas más grandes que todos los milagros, porque es la voz de la misericordia de Dios».

¿Misericordia? Todo lo contrario: sadismo de Dios, siniestra y burlesca ironía de una divinidad que se habría burlado de tantas generaciones de cristianos, al inducirlas a una comprensión enteramente distorsionada y equivocada de sus intenciones, antes de decidirse a enviarnos, pasados veinte siglos, a la profesora Uta Ranke-Heinemann para que nos sacara por fin de nuestros siniestros errores.

Leemos en la página 311: «El común denominador *(de todas las Iglesias cristianas y de la católica en particular)* es la inhumanidad. El gran historiador vienés Friedrich Heer escribe que, según Goethe y Schiller, los cristianos tan sólo son unos enemigos crueles de la vida, unos adoradores de la cruz, unos alucinados por los espasmos de sus penitencias, unos asesinos enemigos del mundo, unos fanáticos y unos hombres que tienen la urgente necesidad de una redención, es decir, de una religión del hombre». ¿A esto nos ha llevado, por tanto, ese Jesús en cuya voz deberíamos sentir la «misericordia de Dios»?

Volviendo de nuevo a los relatos pascuales, la señora Ranke no se conforma con seguir a los más antiguos y burdos racionalistas, sino que querría poner de su parte al propio Pablo de Tarso, al asegurarnos que al apóstol no le interesaba nada de lo que hubiera pasado en el sepulcro; y que, por tanto, era el primero en no creer en la Resurrección entendida como un retorno de Jesús a la vida. Así pues, la señora extrae consecuencias totalmente arbitrarias del hecho que ya conocemos y del que antes hemos dado una explicación, en capítulos anteriores: el hecho de que ni las cartas apostólicas ni otros textos del Nuevo Testamento, salvo los evangelios, se refieran al descubrimiento del sepulcro vacío. Este supuesto «olvido» sería, en opinión de la biblista, la demostración de que en realidad el sepulcro seguía estando «lleno» y de que el cuerpo del crucificado tuvo enseguida la evolución común a todos los hombres. Por tanto -por encima de la «leyenda» inventada por los evangelios-, el auténtico cristianismo supondría creer que «el cuerpo resucitado ha de ser entendido como “cuerpo espiritual”». Así, ni más ni menos, lo creería también Pablo, para quien «la cuestión de lo que haya pasado con unos restos que fueron depositados en el sepulcro carece de toda importancia» (p. 144).

Dejando de lado otras consideraciones, éste es un extraño modo de razonar, pues, en realidad, si los autores del Nuevo Testamento no insisten en el hecho de que el sepulcro haya permanecido vacío, se

debe a que (lo hemos observado muchas veces a lo largo de nuestra investigación) ellos lo daban por descontado. Tan sólo era la lógica consecuencia del hecho de que el cadáver, vuelto a la vida, había salido de allí. Por tanto, era superfluo insistir en la consecuencia lógica de esa causa que es la resurrección.

Por poner un ejemplo, con todos los límites de las comparaciones: estoy preocupado por un amigo al que no veo desde hace tiempo y pensando que le haya podido suceder algo, vaya su casa; mi miedo se multiplica al encontrar la puerta abierta, pero al entrar en la vivienda, no encuentro a nadie. Salgo apresuradamente, me meto en el primer bar para telefonear a otro amigo, que también está preocupado, para que se una a mi búsqueda. Pero antes de marcar el número, veo, apoyado tranquilamente en la barra, al amigo al que creía desaparecido.

Al referir a otras personas esta pequeña aventura, ¿tendré acaso necesidad de insistir en el hecho de que la vivienda estaba vacía? ¡Es lógico que lo estuviera, teniendo en cuenta que el amigo estaba fuera! y por no insistir en este detalle, ¿alguien pondrá en duda que he encontrado a mi amigo? 0, ¿es que alguien hablará y dirá que he inventado una leyenda para justificar mi encuentro en el bar?

Es evidente que los evangelistas, al querer darnos una crónica de lo que sucedió en aquellas horas decisivas, hablen también de los antecedentes, del descubrimiento del sepulcro vacío de su ocupante. Pero después, las apariciones del Resucitado, las pruebas -concretas y reiteradas- de su retorno a la vida han constituido la «auténtica» noticia, la que ha dejado enteramente al margen a los hechos anteriores. El «silencio» sobre el sepulcro no es en absoluto una demostración de que la resurrección física fuese algo carente de importancia, no es ni mucho menos la señal de que el «auténtico cristianismo» consista en convencernos de que Jesús sólo está vivo «en espíritu» y que sus restos se pudrieron en cualquier lugar.

Sin embargo, tenemos la impresión de que es inútil recurrir a razonamientos con alguien que dice combatir «por la inteligencia», contra la falta de lógica de los «primeros cristianos». Bastará con decir, entre otras cosas, que esta señora -adaptándose a una práctica que hemos visto muchas veces que practican otros biblistas, mucho más autorizados- afirma con total seguridad que es «falso» todo aquello que amenaza a sus esquemas preconcebidos. Un ejemplo entre los muchos de esta rotundidad: «En el falso capítulo XXI del evangelio de Juan…” (p. 230). O bien: «Pero este versículo (Lc 24, 12: «Pedro, no obstante, levantándose corrió al sepulcro; se inclinó y vio sólo los lienzos. Entonces regresó a casa, admirado por lo sucedido») es falso…» (p. 153). ¿Las cartas de Pablo? Se clasifican en «presumiblemente falsas e indudablemente falsas» (p. 241).

Por el contrario, si es «falso» todo lo que no es del agrado de nuestra biblista, es «verdadero» lo que le agrada o sirve a sus tesis de buena conformista autocalificada de «progresista» (aunque no haya nada más antiguo y desfasado o más «reaccionario» que algunas tesis que, desde Celso en adelante, vuelven con aburrida periodicidad). Así, refiriéndonos a la Resurrección, al interesarle lo que según ella sería la «historia de amor» entre Jesús y María Magdalena, dice con su habitual modo tajante: «No hay duda de que esta mujer existió» (p. 150). Tampoco nosotros lo dudamos, pero no por cuestiones románticas que son más propias de lectora de «novelas rosa» que de biblista…

Para concluir: si esta «primera mujer titular de una cátedra católica de teología y exégesis» representa un caso límite, en el umbral de lo patológico, sirve, sin embargo, para reflexionar seriamente sobre el hecho de que sus colegas de otra categoría (y que también son «católicos») dan por descontado que la resurrección de Jesús ha sido tan sólo «espiritual» y que el cuerpo de Jesús se descompuso en la tierra. Afirman además que ésta es la única y auténtica certeza que un «cristiano de hoy» debe mantener.

También señalan que el propósito del Nuevo Testamento sería el de convencernos de que, si algo hay que conservar de Jesús, es únicamente el «espíritu» o incluso su simple «recuerdo». Así lo dice el teólogo Hans Küng en su reciente *Credo* (p. 106).

Pero de este «espiritualismo» del que Küng querría convencernos (en compañía de tantos otros, incluida esta inconcebible señora) hemos hablado en el capítulo *Los huesos del Crucificado* y en otros muchos pasajes. A ellos nos remitimos. Pero bastaría también con remitir a los dos versículos que aparecen al comienzo de los Hechos de los Apóstoles: «A éstos también después de su pasión, se presentó vivo, dándoles muchas pruebas, apareciéndose a ellos durante cuarenta días y hablando de lo referente al reino de Dios. Estando a la mesa con ellos…» (Hch 1,3-4).

Al emplear estas expresiones (y no sólo en este pasaje), ¿la Escritura querría de verdad disuadirnos de creer en una Resurrección -«banal» e incluso «vulgar- que sería *también* material?

XXX. UNA PASCUA PARA LOS PERIÓDICOS

Para la Semana Santa de 1998, *la dirección del* Corriere della Sera *me pidió acompañar a los lectores hasta la Pascua, por medio de cuatro breves artículos en primera página, empezando por el Jueves Santo. Era seguramente la primera vez que un gran periódico «laico» tomaba, y dándole semejante importancia, una iniciativa de este tipo, inconcebible hace algún tiempo. A la novedad que se les propuso, no le faltó el agradecimiento de los lectores, expresado en cartas, llamadas telefónicas y envíos de fax. Tanto es así que la propia dirección del* Corriere, *a lo largo de la Cuaresma del año 2000, repuso aquellos artículos en su página* web.

Traigo aquí estos cuatro escritos, revisados en algunos aspectos, tan sólo como un pequeño ejemplo de intento, no sé hasta dónde logrado, de anunciar el Misterio Pascual a los lectores (tan diversos como el conjunto de la sociedad), de uno de los periódicos europeos de mayor difusión. Sin pretensión alguna, es un posible bosquejo de anuncio «pascual» en un mundo en el que la fe en la verdad de la Resurrección abarca hoy, al menos visto con ojos humanos, tan sólo a una minoría de personas.

Jueves

Hebdomada Major, «Semana mayor». La Iglesia, cuando todavía no había pedido perdón por hablar en latín, llamaba así a la «Semana Santa». La semana que desde hoy -jueves- nos sumerge en el remolino del Misterio. La semana que, tras haber cruzado las tinieblas del viernes y el angustioso silencio del sábado, estallará en la alegre luz del amanecer, en el domingo de Resurrección.

Missa in coena Domini, esta tarde, en recuerdo (yen acción de gracias) de la institución de esa eucaristía que hace que el cristianismo no sea una «religión del Libro», una fe «de papel», sino una realidad de carne y sangre; y que hace que el remoto Jesús de la historia sea el Cristo presente cada día, el Vivo que alimenta a los vivos con su mismo Cuerpo.

Ciertamente es una locura para «la sabiduría del mundo». Como también es una locura que ese Hijo de Dios, antes de la cena, se arrodillara ante sus discípulos y les lavara los pies. El más humillante de los servicios, en Israel, hasta el punto de estarle prohibido al siervo circunciso y serle exigido al siervo pagano.

«Semana Mayor», y no por casualidad. Para el cristiano, la Pascua es el punto cardinal del año. Es la fiesta por excelencia. Hasta el extremo de que cada domingo -*dies Domini*, el día del Señor- se celebra la memoria de aquel acontecimiento.

Pero entonces, ¿por qué, incluso entre los creyentes, este día parece no poder competir, ni de lejos, con la Navidad? Ni por la cantidad de felicitaciones, ni de regalos, ni de adornos (ni de anuncios publicitarios, que son signos, a su manera, de que se anima a «hacer fiesta» y, por tanto, a consumir más).

¿No será porque la Navidad, en el estado al que ha sido reducida, puede encontrar fácil acogida incluso en la sociedad postcristiana, como lugar de depósito de ejemplares «valores comunes» y de «sentimientos» a la vez nobles e inofensivos con los que, al menos por un día, se puede tener la ilusión

de que todo el mundo está de acuerdo? Una cierta idea almibarada de familia, de juguetes para los hijos, de calor y luz de hogar, algún que otro gastado recuerdo de infancia…

En definitiva, ¿qué es la Navidad si no la historia, sencilla y eterna, de un niño que nace? Es cierto: la luz de la fe percibe la inmensidad tras la cuna de Belén. Pero también todo aquél que no tiene fe puede ver allí un símbolo consolador, una leyenda cargada de significado.

En cambio, no sucede lo mismo con la Pascua. Si la Navidad puede darnos la apariencia de unidad, la Pascua nos divide. Si la Navidad es, de algún modo, sentimientos y valores comunes, la Pascua es escándalo y locura. La Navidad es un hombre que nace: ¿hay algo más corriente? La Pascua es un hombre que resucita: ¿hay algo más insólito, algo más inaceptable? «Cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaron y otros dijeron: "Ya te oiremos sobre esto en otra ocasión"» (Hch 17, 32).

El «mundo», que es tolerante porque es escéptico, puede dar acogida a un pesebre en un día de invierno. Pero existe un domingo de primavera en el que quien se empeñe en creer que realmente la muerte ha sido vencida, vuelve a convertirse en un «charlatán», como lo fue Pablo para los intelectuales paganos, en Atenas.

Con todo, también por esto el evangelio es una «buena noticia». Detrás de nuestra incapacidad de comprender que, dentro de tres días, se celebra la «Fiesta de las Fiestas», ¿no está, quizás, el final de la esperanza de que la muerte no sea la última palabra?

Viernes

Es el día del *Via Crucis*. Para muchos, hoy, sus estaciones estarán marcadas por las cabinas de peaje de las autopistas.

Esta es ahora nuestra penitencia: santificar el fin de semana, aceptando los contratiempos como sacrificio obligado al Espíritu del Tiempo. El uniforme de la «ropa de marca» para tiempo libre, en sustitución de la antigua «costumbre de la fiesta»; las colas motorizadas en vez de las procesiones.

«Divertirse» (según la etimología, «dirigirse a otra parte») en fecha fija; unirse al éxodo también -y sobre todo- en este puente de primavera. Hoy, viernes «santo» de 1998, parece realmente ser ésta nuestra cruz, agravada de por sí por la *correcta* obligación de mostrar, siempre y continuamente, resplandecientes sonrisas.

Pero, ¿qué tienen que ver nuestros actuales y voluntarios instrumentos de tortura (y con frecuencia, de muerte) con esa Cruz que alguien todavía hoy quiere hacernos contemplar? ¿Qué tienen que ver con esa Cruz alzada el 7 de abril del año que luego se conocería como el «año 30 después de Cristo», en una Jerusalén de la que, cuarenta años más tarde, no quedaría piedra sobre piedra?

Hoy hacemos también nuestro el grito que resuena en los evangelios, en la tierra de los gerasenos: «¿Qué tenemos que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Qué tenemos en común contigo? ¿Acaso quieres seguir atormentándonos?». ¿Qué tenemos que hacer ahora con esta historia vulgar y atroz que transcurrió entre sangre, sudores, imprecaciones, griteríos y gemidos, un día muy lejano, sobre un pequeño collado llamado «de la calavera» o Calvario?

¿Por qué algunos se empeñan todavía en aguarnos esta fiesta de primavera, pretendiendo hacernos

pensar, después de tantos siglos, en semejante historia?

Unas preguntas totalmente comprensibles. Por lo demás, no seremos nosotros los que nos escandalicemos. Nosotros que -cuando éramos jóvenes- las hemos compartido, nosotros, que no podíamos ver uno de los muchos, quizás demasiados, crucifijos colgados en lugares inadecuados (tribunales, escuelas, oficinas públicas) sin compartir los sentimientos del poeta Carducci: *«Crucificado mártir, tú crucificas a los hombres* / *Tú contaminas el aire de tristeza…»*. Compartiendo quizás también la esperanza del adiós y de la separación de destinos que deseaba aquel poeta: *«¡Adiós, divinidad semítica! ¡La muerte domina en tus misterios constantemente!»*.

Unas imprecaciones de un incrédulo del siglo XIX que, sin embargo, resultan patéticas en su apasionamiento. Al rechazo impulsivo -pese a todo, una señal de pasión- ha sucedido el aburrimiento. El que quiera que siga con esas «semanas santas» en las que cree. Somos demócratas y tolerantes. ¡Faltaría más! ¿Qué tenemos nosotros que ver? ¿Qué nos importa este profeta judío que acabó de mala manera, y del que no sabemos si existió y en qué circunstancias vivió? Si la suya es una historia real, ¿qué tiene que ver con nuestras personales y cotidianas historias?

En aquel día 14 del mes judío de Nisan, tras la furia y la sangre, sólo se oyó el ruido seco de la gran piedra rodada para cerrar el sepulcro prestado, por humanidad, por José de Arimatea. Mientras caían las tinieblas, las últimas mujeres se volvieron a casa. Comienza el sábado de la soledad en el sepulcro y de la desesperación en el corazón de los discípulos. Será el día del silencio, frente a un sepulcro que nadie esperaba que pudiera abrirse nunca. Será el «sábado santo». Es mañana. Será cuando nosotros nos detengamos -1998 años después para preguntarnos si ese sepulcro nos sigue afectando todavía y de qué manera.

Sábado

Sábado santo. Para el cristiano, es el agujero negro del año. Es el único día en que la Iglesia interrumpe la celebración de su liturgia. Los sagrarios están abiertos y vacíos. La Esperanza reposa en el frío del sepulcro. El Cielo guarda silencio y la muerte parece triunfar.

«¿No es éste, de manera inquietante, el día de nosotros los hombres modernos? ¿Acaso no ha sido este siglo el de la ausencia de Dios? Son preguntas planteadas recientemente por Joseph Ratzinger, guardián de la ortodoxia católica.

Hoy, dice el antiguo breviario, «todo el universo está pasmado y en suspenso», el sepulcro está sellado. Si una piadosa tradición relacionará los sábados con la devoción mariana, es porque tan sólo la Madre no había perdido la confianza en la victoria final del Hijo, mientras todos sus discípulos habían huido o se habían escondido.

En este día de silencio y de intensas preguntas, intentemos también nosotros ponernos delante de este sepulcro. Ayer nos preguntábamos si ese sepulcro tiene todavía algo que decirnos y de qué manera, casi dos mil años después.

Intentemos preguntarnos, una vez más, qué es lo que habríamos perdido, si el relámpago de la Resurrección no hubiese desmoronado la roca; si el misterio de la Vida renovada no hubiera confirmado no sólo la condición de Mesías sino, sobre todo, la divinidad de aquel joven predicador que ayer, viernes, tan sólo aparentaba ser un visionario derrotado.

Si aquel sepulcro hubiera seguido sellado, todos habríamos perdido el regalo de llamar «papaíto» *(abbá,* a ese Dios omnipotente y extraordinario del que hasta entonces nadie se atrevía a escribir su nombre. No habríamos conocido la naturaleza profunda y misteriosa de ese Dios *abbá* que Juan, en su primera carta, define por dos veces, casi con incredulidad: *«Dios es amor»*. Habríamos perdido la única imagen desarrollada por la experiencia religiosa: que el hombre no va a la búsqueda de Dios sino que, por el contrario, Dios va a la búsqueda del hombre.

Y sobre todo, si esta historia hubiera finalizado para siempre en la tarde de ayer, con el descendimiento del cadáver de la cruz, habríamos perdido la única posibilidad de no requerir con dureza, de no llegar hasta la blasfemia, hasta la rebelión o el rechazo que implica el ateísmo.

Precisamente ese cuerpo torturado que reposa hoy en el sepulcro ofrecido por José de Arimatea es la única respuesta, por su condición de misteriosa, al dramático dilema de siempre frente al mal y al dolor, compañeros inseparables del hombre.

Sólo cabe una de estas dos posibilidades: o Dios no puede impedirlos, y entonces no es omnipotente; o bien, puede impedirlos pero no lo hace, y entonces no es bueno. Es esto lo que puede llevarnos a preguntarnos las razones del malo a negar su propia existencia.

Este es el drama que amenaza todas las ópticas religiosas.

Todas, menos aquélla que adora a un Dios que, al hacerse igual a sus criaturas, no ha suprimido la cruz, sino que ha dejado que lo clavaran en ella; que no ha destruido el mal sino que ha querido experimentar en sí mismo su terrible mordedura.

En el interior de este sepulcro que se abrirá dentro de unas horas, hay un Hijo de Dios que, al volver a su eternidad, tendrá para siempre un cuerpo de hombre con las señales del más doloroso de los suplicios.

Hoy, solamente aquí, en el huerto cerca de Jerusalén, el dolor del mundo se transforma de escándalo intolerable en misterio de veneración.

Domingo de Resurrección

Hay un espiritual negro, en el que las voces estallan en un grito repetido hasta la obsesión, entre el sonido de los instrumentos de viento y percusión: *«My God, what a morning!»,* ¡Dios mío, qué mañana! Es la alegría del amanecer de la Pascua.

Una alegría comparable a la de los pueblos eslavos que, en esa misma mañana, se lanzan a la calle abrazando a los transeúntes: «¡Cristo ha resucitado!». Y todos responden a coro: «¡Sí, realmente ha resucitado!»

Más contenida y austera en sus ritmos gregorianos -pero no menos profunda- es la alegría de la grandiosa y antigua liturgia latina. Una liturgia relegada por diligentes teóricos, ingenuos que van detrás de su mítico «hombre actual» arrebatándole la belleza y que ahogan las voces solemnes que parecen llegar hasta nosotros desde las profundidades de la historia. Contribuyen así, y de manera firme, a hacer más pesada la aburrida rutina que caracteriza a nuestras descoloridas Pascuas.

Pero las generaciones eclesiales, con sus errores (aunque sean de buena fe), pasan. La Iglesia -en palabras de Aquél que ha resucitado hoy- permanece. Pese a todo, sigue teniendo la misión de custodiar ese evangelio que se llama así precisamente, según la etimología griega, porque es la «buena noticia».

Es la buena noticia, sin duda, por muchas y extraordinarias razones, algunas de las cuales citábamos ayer, al preguntarnos -frente al sepulcro sellado- qué habríamos perdido si no hubiese sido abierto por una fuerza misteriosa.

Pero el evangelio es *eu-anghélion*, es «el buen mensaje», por excelencia, y aquél que llena de alegría al que acepta su verdad, por una razón de la que proceden todas las demás.

Si realmente es cierto que ese Hombre ha vencido a la muerte, no lo ha hecho para Él sino para nosotros. Lo ha hecho para abrirnos a todos el camino hacia una eternidad feliz: «Voy a prepararos sitio», dijo en la despedida, durante la cena del jueves.

Ha vencido a la muerte para permitirnos a nosotros vencer la angustia de esa «pasión inútil» que es la breve vida terrena, abriendo dimensiones de infinito donde todos los caminos parecían cerrados por la negra muralla de un fin definitivo e ineludible.

Esta es, sobre todo, la alegría de la Pascua. Esta es la que alimentaba la música desenfrenada de los afroamericanos y la que llevaba a los cristianos eslavos a abrazar en la calle a desconocidos en una mañana de primavera.

Sabemos perfectamente que en muchas homilías de las misas de hoy, habrá que escuchar una interpretación moralista o sociológica del evangelio, interpretaciones que hoy son bastante frecuentes. Jesús es presentado como una especie de Sócrates judío, como un maestro de ética, como un agitador social o incluso como un enunciador de buenos consejos para el ciudadano políticamente correcto.

Si el bostezo nos acecha, evitémoslo. Opongámonos a esa sal insípida, pensando que existe una alegría deslumbrante por redescubrir, la que ha llenado a generaciones de creyentes, desde aquella generación que vivió la lejana (y sin embargo, siempre actual) mañana de Jerusalén.

Sí. Realmente es la Pascua. Los ecos de las campanas de fiesta pueden y deben resonar en nuestros corazones, no porque celebremos a un sabio que hablaba bien, sino porque «el Varón de dolores» profetizado por Isaías y colgado de una cruz hace tan sólo tres días ha demostrado, al resucitar esta mañana, que es el Dios venido «para que tengamos vida, y la tengamos en abundancia».



18/10/2012